مطبوعات الجامعة السورية

آندره كريسون



نقله عن الفرنسية

الدكتور حكمت هاشم

نائب مدير المعهد العالي للمعلمين
واستاذ الفلسفة العامة بكلية الآداب

الطبعة الاولى

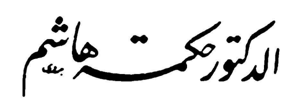
١٣٧١ هـ — ١٩٥٢ م

مطبوعـــــات الجامعـــــة السوريـــــة

آندره كريسون



نقله عن الفرنسية



نائب مدير المعهد العالي للمعلمين
واستاذ الفلسفة العـامة بكلية الآداب

الطبعة الاولى

١٣٧١ هـ — ١٩٥٢ م

نقل متن هذه الترجمة عن الطبعة الثالثة لكتاب :

A. Cresson, *Les Systèmes Philosophiques*

بناءً على إذن خاص صادر عن دار نشر :

Armand Colin, Paris

بتاريخ **١٢** آذار **١٩٥٢**

توطئة

لم نهدف ، ونحن نكتب هذا الكتاب ، أن نستعرض استعراضاً تاريخياً جميع ماقرره الفلاسفة من مذاهب ، ولم نرم حتى الى التذكير بأشهرها ، ولا الى تلخيصه .

إنما الذي اردنا مختلف تمام الاختلاف عن هذا : فقد ابتغينا أن نصف ونصنّف ماتصوّره التفكير الفلسفي من أنماط المذاهب ، وان نلخص براهين القائلين بها ، مع التنبيه على حجج خصومهم .

وبما أن أنماط المذاهب تلك لا تفهم حقّ الفهم إلا باعتبار تعارضها ، فقد درسناها من خلال نظرة كل منها الى الآخر متبعين في ذلك النظام المنطقي لا الزمني . ولقد حاولنا أن نبرز كلاً منها في خير حلله ، مجتهدين في بيان مايشفع له ، ثم انصرفنا الى عرض مايرى الطاعنون عليه انها عيوبه وعوراته .

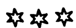
فالذين لايهتمون بقضايا الفلسفة إلا بسائق فضول بسيط سوف يجدون هنا مثل مايجده المغرم بالفراش حين ينظر الى علب مجموعة منه : أي انهم سيرون من آراء الفلاسفة ومناقشاتهم صورة حرصنا على ان تكون مرتبة وامينة وجليه .

ولكننا إنما نقدم هذا الكتاب خاصةً الى الباحثين الذين يوسوس في صدرهم شيطان الفلسفة ، ولا سيما الى المبتدئين منهم . فهؤلاء محتاجون اشد الاحتياج أن يعلموا بأسرع وقت ممكن مافكر به غيرهم في المواضيع التي تستهوي أفئدتهم . ومن الفائدة

الجزيلة أن يعرفوا الأدلة المتقابلة ، في خطوطها الرئيسية . فأملنا أن يجدوا هنا مايستعينون به على توجيههم .

وعسى أنهم ، بعد فراغهم من قراءة هذه الصفحات ، سوف يحسن فهمهم لفكرة الآخرين ، وعساهم ان يكونوا ، من تلقاء هذا ، أجدر بأن يطلعوا اطلاعاً أوضح على بنات أفكارهم .

ونحن سعداء إن نجحنا في أن نجعل — على هذا النحو — مهمة التفكير الشاقة أوفر يسراً على بعض المخلصين من ارباب الفكر .



المذاهب الفلسفية

القسم الأول

قضايا ما وراء الطبيعة

أقسام عامة

١

يقول شوبنهور (Schopenhauer) عن الانسان إنه «حيوان ميتافيزيكي». إن على هذا القول لمسحة النكتة. وهو مع هذا خليق بألا يهمل. ففي الواقع يعني أشياء ثلاثة في نفس الوقت: ١ً — الانسان يطرح على نفسه عدة مسائل من نوع خاص ويحاول حلها. ٢ً — الإنسان هو الكائن الحي الوحيد الذي يثير تلك المسائل. ٣ً — وأخيراً، حيثما عاش الناس أو يعيشون، فلا بد وأنهم تبيّنوا هذه المسائل قليلاً أو كثيراً. وفي كل قضية من هذه القضايا الثلاث عناصر من الحقيقة.

١ — قلنا ، بادىء الأمر ، إن الانسان يطرح على نفسه عدة مسائل في ماوراء الطبيعة ، فهذه المسائل متكافلة فيما بينها ، على رغم أن كلاً منها منفصل عن الآخر .

من أولى هذه المسائل تلك التي تنجم عن التفكير في **العلل الفاعلة** . مثلاً قول المرء : « أنا موجود » يدفعه للتساؤل : « من أين أتى كوني موجوداً ؟ »هناك عالم ؛ ما السبب في أن هناك عالماً ؟هناك وجود ؛ ما العلة في أن قد كان هنالك وجود ؟ وبعد فما الذي جعل أن يكون هنالك شيء . وألاّ يكون عدم بدل هذا الشيء ؟ من أين تأتّى لهذا الشيء أن يكون ما كان وألاّ يكون خلاف ما كان ؟ قضية صعبة الحل ، تضيق بها النفس ويداخل الفكرَ منها دوارٌ معنوي كذلك الذي يحيق بمن نظر إلى الهاوية السحيقة من شفيرها .

ومادمنا في صدد العلل ، فهناك ضرب ثانٍ من المسائل مجانسٌ للأول وإن اختلف عنه . نحن نصنع أشياء (كالموائد ، والملابس ، والمساكن) . وإنما نصنع هذه الأشياء في سبيل **غاية** ما . لهذا فنحن نركّبها على هيئة ما. ومن هنا نشأ في ذهننا استعداد طبيعي جداً من شأنه أن يدفعنا ، كلّما بصرنا بمظهر من مظاهر التنظيم ، إلى البحث عن غاية وراءه ؛ وهذا بعينه هو ما يبدو لنا حين نتأمل الكون . فانه ليبدو لنا ، في توازنه العام ، نظاماً أيّ نظام . ثم ، من وجه آخر ، تعمر هذا الكون حيوانات ونباتات لها أعضاء وغرائز . ويبدو أن هذه الأعضاء والغرائز إنما أُلّفت ونُظمت

لإعدادها لنوع معين من الحياة . فمن هنا ترد مسألة ثانية : هل للكون غاية ؟ وهل لأجزائه غاية ؟ وإذا كانت له ولها غاية فما هي ؟

مسألة ثالثة : إنه ليعرض لنا ، ونحن نيام ، رؤى وأضغاث أحلام . وإنه لتساورنا ، ونحن أيقاظ ، وساوس وهذيانات . ونحن نحمل هذه الامور وما تمثله من مشاهد على أنها وقائع موضوعية طيلة الزمن الذي تستمر فيه . فإذا انقطعت أدركنا ، على وجه العموم ، أن تلك الأمور والمشاهد لم تكن إلا أشباحاً ذاتية، وإلا ضلالاتٍ ، وظواهرَ ، وأخيلة. بيد أن الشبه شديد جداً بين تصورات حاليْ النوم والمرض ، وتصورات حاليْ اليقظة والعافية . حتى إنه لا مناص لنا من التساؤل : هل لتصوراتنا المنبعثة عن الاشياء التي نحسب أنها محيطة بنا **حقيقة واقعة** ؟ ألا يدخل فيها بعضٌ من التخيل العابث أو قسط من الحلم قليل أو كثير ؟ وتلك قضية تنحل الى جزئين : هل هناك واقع حقيقي ؟ وإذا كان الشأن كذلك ، فما طبيعة هذا الواقع الصميمة ؟

مسألة رابعة : (**المصير**) . كلنا يحيا ثم يموت . وكل ما نراه يحيا ، من نباتٍ وحيوانٍ ، يموت كما نموت . فهل الموت إذن ناموس يشترك فيه كل كائن ؟ ثم ما هو هذا الموت بالنسبة للموتى ؟ أهم قد دثروا الى الابد ؟ أم هم يستمرون في حياةٍ مستسرةٍ لا نراها ؟ واذا كان الأمر كذلك ، فأين ذهب هؤلاء الذاهبون ؟ وإلام صاروا ؟ وماذا ينتابهم ؟

واليك مسألةً خامسة تنضاف الى المسائل الأخرى وتطغى عليها

جميعاً . هل الفكر البشري ، بهيئته التي ركب عليها ، قادر على حل تلك المعضلات العصيبة التي ترد على الذهن ؟ أو لا يثير الفكر تلك المعضلات إثارةً خاطئة ، فتكون مناقشته في قضايا باطلة مناقشةً جوفاء ومماحكةً دون طائل ؟ واذا كان الفكر على حق ٍ في تساؤله ، أَفليست بِنْيَتُهُ تقضي عليه بأن يظلّ في حيرة ٍ لا يقنع بشيء ؟

إذن فالقضايا الرئيسية في ماوراء الطبيعة انما هي: مسألة « العلة الفاعلة الاولى » ، ومسألة « العلل الغائية الاخيرة » ، ومسألة « طبيعة الوجود المطلق الصميمة » ، ومسألة استعداد العقل وقيمة الطرائق البشرية في حل المعضلات (وهذا ما يسمى في المصطلح الفلسفي «القضية النقدية»). وإنما كان الانسان فيلسوفاً لأنه تساءل عن هذه المسائل . ولربما غدا الانسان عالماً لأنه طرح تلك القضايا وابتغى لها الحل . فإن مسائل العلوم الايجابية وطرائق هذه العلوم إنما ولّدها البحث الفلسفي واحدةً واحدة في مجرى تاريخه .

٢ — فالانسان ، كما تقدم في صدر هذا الكلام ، هو الوحيد بين جميع الكائنات المعروفة الذي يثير تلك المسائل .

لقد دلت دراسة الشرائط الضرورية لبقاء نموذج ٍ من نماذج الأحياء على الحقيقة الكبرى التالية: وهي أن النوع لا يدوم مالم يقم أفراده بضربين اثنين من العمليات : الضرب الأول ، ما يعود لحفظ الأفراد ذاتهم في أمر المسكن ، والغذاء . والتنفس ، والمحاماة عن النفس ، وغير ذلك ...

والضرب الثاني ، ما يتعلق بالتكاثر ، وتعهد الاولاد ، والمحافظة عليهم . وبدون هذا ينقرض الجيل من النبات والحيوان والبشر . غير أنهم وإن كانوا جميعاً يخضعون في بقائهم لهذين الشرطين ، إلا أنهم ، من أجل الوفاء بهما ، لا يستوون في النظام الذي رُتّب كل منهم عليه .

ففي أسفل السلم الحيواني ، لدى زمرة كبرى من الكائنات الحية ، يتم حفظ الفرد وحفظ النوع بأعمال أوتوماتيكية فقط ، لا يقتضي للقيام بها أي حساب شعوري . بل لكأنَّ الافراد يجهلون تمام الجهل مايصنعون فهم من حيث لا يعلمون يتنفسون ، ويتغذّون ، وينمون ، ويتناسلون . تلك حال النباتات مثلاً أو الحيوانات الدنيا مثل حوينات الماء العذب «Hydres» والمرجانيات، والاسفنجيات، هذا اذا لم نتكلم عن الأوالي «Protozoaires»

وإذا صعدنا درجة ، وجدنا المسألة وكأنها لا تحل إلا بتدخل شيء من التصورات الواعية ، عند كثير من الحيوانات . ولكن دور هذه التصورات — على ما يبدو — خاص جداً إذ تفعل فعل القوى التي تستدعي العمل ، دونما تدبر ، ولا معرفة مضبوطه بالغاية المنشودة ، ولا اصطفاء للوسائل المتخذة لبلوغ تلك الغايه . وهذا هو مظنة الحدوث عند الحيوانات التي تصنع ما تصنع بسائق الغريزة . فإن للحيوانات ، والأناسيّ كذلك ، حاجات غريزية : حاجة الغذاء ، وحاجة التكاثر ، ولكن بعض اولئك تمتاز بأمر غريب ، وهو أن ظهور تلك الحاجات فيها يرافقه معرفة ظاهرة بوسائل قضائها الضرورية دون تربية أو تجربة سابقة

فالعنكبة ، عندما تجوع ، تعرف أن تنسج في الحال شبكتها ، وتقوم بهذا النسج خير قيام . وذُكرانُ الحشرات تعلم ، إذا ساورتها الشهوة ، كيف تفي بالاعمال الضرورية لالقاح أنثاها، مهما تكن تلك الأعمال معقدة. والطير ، عندما تشعر بحاجة المبيض ، تدري وتشاء صنع العش ، وهي تعرف الارخام وتريده . وما كان لهذه الحادثة أن تثير عجبنا أكثر من الحوادث الحيوية . ألا ترى أن الرئة تعلم التنفس ، والمعدة تعلم الهضم ، والكُلية تعلم تصفية البول منذ الساعة الاولى ؟ بيد أَن الغريزة تدهشنا نظراً للوعي الذي يظهر انها متمتعة به والذي يختلف دوره فيها عما هو عندنا .

فاذا صعدنا درجة أُخرى الى الحيوانات المسماة بالعليا ، ألفينا وظائفها الحيوية أوتوماتيكية على الاطلاق ، وألفينا بعض أفعال الكثير منها خاضعة للغريزة دون غيرها . ولكننا نلاحظ لديها شيئاً جديداً ، وهو أن وجودها ، حين تُترك لنفسها ، لم يكن ليدوم لو لم تملك شيئاً من الشعور بحاجاتها وبمحيطها وبما يجدر أن تفعل لقضاء تلك الحاجات خلال الظروف. فالكلب اذا نُزِع منه ، دون أن يقتل، نصفا كرة دماغه، يفقد ذاكرته وتصوره ومبادهته . واذا لم يدركه من يتعاهده ، قضى نحبه، لأنه عاد لايدري كيف يكتشف قوته وكيف يجتنب المخاطر . وكذلك الشأن في جميع الحيوانات العليا، فإنها تهلك إن حُرمت ملكاتها العقلية وخلت من إسعاف البشر . بيد أَن الطبيعة لم تهب ، حتى أَذكى الحيوانات ، إلا

الحد الادنى من الوعي . فلديها ما يكفيها للحياة العملية ، ولكن ليس وراء ذلك من مزيد .

وهاهنا تتجلى الحقيقة التي أَشار اليها شوبنهور أوفى جلاء .

لا جرم أن الانسان يشبه شديد الشبه الحيوانات المشاكلةَ لنوعه وجنسه: فهو ، مثلها ، يولد ويعيش ويموت . وهو، مثلها ، مستغرق البال بالمسائل العملية التي تتوقف عليها حياته . فهمُّه أن يتساءل: ماذا علي أَن أَصنع لكي يستمر وجودي ويْضحيَ خيراً مما كان عليه ؟ ماذا علي أَن أَفعل من أجل ذريتي ؟ ماذا علي أَن أَعمل من أَجل عشيري ؟ إِن الانسان مهما شارك البهائم في ضعة هذه الامور التي تشغل فكره ، يمتاز عنها بكونه يستطيع أَن يفكر بأمور أخرى . وما من حيوان ، مهما بدا من ذكائه ، يقدر أَن يُلقي مسألة من مسائل العلم النظري أو ما بعد الطبيعة ولكن كم وكم خطرت هذه المسائل على قلوب البشر ؟ وكم وكم تركت في صدورهم من غصة وحسرة .

٣ — هذه الملاحظة تقودنا الى الشق الثالث من مضامين تعريف شوبنهور للانسان . وهو انه حيثما يوجد الناس ، توجد مسائل ما بعد الطبيعة .

لو تمسكنا بحرفية هذه العبارة ، لبدت لنا دون الملاحظتين السابقتين في الصحة . فالاقوام البدائية ، في العصور السالفة وفي عصرنا هذا ، لم تكن لتعرض لهم جميع تلك المسائل الميتافيزيكية ، فمسألة طبيعة الوجود

المطلق ، أَو مسألة حقيقة طاقة الفكر البشري نسبة الى المعرفة لم تكن لتظهر إلا على مر الايام . غير أن هناك ثلاث مسائل ساورت النفوس منذ أَقدم ادوار التاريخ وفي أَحط درجات المدنية ؛ أَلا وهي : ما الاصل الاول لما هو كائن ؟ وما هي غاية العالم والحياة ومعناهما ؟ وما هو مصير كل فرد بعد الموت ؟

يرى اوغوست كونت « A. Comte » واشياعه أَن الديانات البدائية العريقة في بدويتها هي في ذاتها محاولات صبيانية لحل تلك المسائل . وهذه الديانات -- كما نعلم — كائنة حيثما كان الناس . فاذا صحت مقالة كونت ، وجدنا مسائل الميتافيزياء نامية حيثما نمت للبشر افكار ، فيكون طرح تلك المسائل اذن من خصوصياتهم .

غير انه ليس من الثابت ان كونت على حق في رأيه . وكثير من أهل هذا العصر الذين اتبعوا مذهب دوركايم « Durkheim » في الاجتماع ، على أن اصل تلك العقائد الدينية البدائية مختلف تمام الاختلاف عما زعم كونت . ولكنهم - على الأقل — مضطرون للتسليم بأن شعور الرجل البدائي بقرابة تصله بطوطم مقدس ما (ضفدعة خضراء ، أو نسر ، او صقر) ربما لم يكن منبعثاً عن اجتهاد ميتافيزيوي اجتهده ؛ ولكن الرجل البدائي لم يلبث ان انتفع بتلك العقيدة التي نشأت لديه ، فعلل بها لنفسه أصل الاشياء ومعنى العالم ومصيره الذي هو صائر اليه . ولو لم يكن لديه استعداد فطري للاهتمام بمثل تلك المسائل ، لما فعل .

وزبدة القول : هيهات أن يكون تعريف شوبنهور — وهو في ذلك سواء مع غيره — مستنفداً لكل خصوصيات البشر المطلوب استجماعها في التعريف . وهيهات ان يكون خيراً من تلك التعاريف الأخرى التي تجعل من البشر « حيواناً عاقلاً » أَو « حيواناً سياسياً » او « حيواناً طابخاً » إلا أَنه ، في أيسر الامر ، يشير الى ميزة هامة من ميزات الطبيعة الانسانية لها مدلولها ومغزاها .

ما هو أَصل تلك الميزة ؟ من المحتمل أَن تفسر بأسباب مختلفة . وأَياً كانت الحال ، فإن واحداً من هذه الاسباب يثب وثوباً الى الاعين : ألا وهو الاستعداد الذي يسوق فكرنا بالفطرة إلى التماس علل الحوادث ، فعلَ كلب الصيد الذي لا يفتر عن تعقب ريح الطريدة . ولكن من أَين نشأ هذا الاستعداد ذاته ؟ لابد للاجابة عن هذا السؤال من مناقشة مختلف المذاهب الفلسفية منذ الآن ؛ مع أن عرض هذه المذاهب هو ، بالضبط ، الهدف الذي نرمي اليه . واذن فلندع الساعة ذلك السؤال جانباً لأنه ليس بوسعنا حله ، ولنكتف بتقرير هذه القضايا التي لا مراء فيها : إن الاهتمام بأمور ما بعد الطبيعة رافق الانسانية منذ مطلع فجرها ؛ ولقد ظهر على صورة تتفاوت في البيان والجلاء لدى سواد الجماعات البشرية ؛ وانما اخذ الناس في التفكير وفي بناء مذاهبهم بدافع ذلك الاهتمام ، وتحت وطأته ، واستجابةً لداعي حاجاتهم العملية اهتدوا الى وجدان ما آل بهم

الامر الى اكتشافه . فلا أدل إذن على لون فيلسوف ما من الموقف الذي يتخذه من أمور ماوراء الطبيعة .

فلنسلك إذن من هاهنا ، ولننظر كيف تتصف نماذج المذاهب الفلسفية الكبرى بعضها بالاضافة الى بعض .

٢

لامناص ، باديَ الرأي ، من ملاحظة. وهي أَن الفلاسفة يتميز بعضهم من بعض بميزة فارقة : ذلك أَنهم ينظرون إلى مطامع الميتافيزياء المشروعة نظرات مختلفة تجعل المذاهب ضروباً ثلاثة :

١ً) المذاهب الوثوقية (Dogmatiques) .

٢ً) مذاهب نفاة المعرفة (Agnosticistes) .

٣ً) مذاهب المفكرين الذين يحملنا فقدان كلمة أَصلح للاستعمال على تسميتهم فلاسفة الظن (Philosophes de la croyance) .

فلنضبط . قبل كل شيء ، معنى هذه الالفاظ ضبطاً دقيقاً .

***

من هو الفيلسوف الوثوقي؟ هو ذلك الذي يرى أَن قضايا ماوراء الطبيعة كلها أو بعضها، قابلة لأن تُحل حلاً يقينياً يقام الدليل عليه بأسلوب علمي ، أو بطرائق تعتبر أمعن في البرهان . فعندالوثوقي ، أَن **المطلق بين**

يدينا نستطيع بلوغه في بعض وجوهه على الأقل. فإذا أدركناه، ففي مكنتنا أن نثق بأنه هو هو ماأدركنا. مثل ع ذلك!!

هناك، كما يعلم كل منا، نوعان من العلوم: العلوم الرياضية، وعلوم الطبيعة.

فأما العلوم الرياضية فتجول في المجرّد الصرف. إنها تضع مواضعات أو مصطلحات أولية: من تعاريف، وبديهيات، وموضوعات. ثم لا تلجأ إلا الى المحاكمة السابقة للتجربة (a priori) وبهذه المحاكمة القبلية، تبني نظرياتها المختلفة، مضطرة من أجل ذلك أن تبين أن كلا من هذه النظريات ينبغي أن يقبل منطقياً، وإلا نوقضت القضايا التي بُدىء بالاعتماد عليها. فالرياضيات تبرهن إذن على ضرورة النتائج نسبةً إلى الفرضيات الأساسية.

وأما علوم الطبيعة فهي تنظر في ظاهرات الكون التي تأتي بها المشاهدة الخارجية والداخلية فتُعنى أولاً: بتصنيفها وتحديد نماذج الاشياء المعروفة بالتجربة؛ مثلا نماذج الجمادات (الفلزات)، والأنبتة، والحيوانات، ثانياً: بتبيُّن النواميس الثابتة العامة التي تحدُث ماجريات العالم وِفاقاً لها كقوانين الجاذبية الفلكية، وغليان السوائل، وانعكاس الأشعة الضوئية ثالثاً: بإقامة ظنون وتخمينات صالحة تتناول المادة والقوى التي تبدو في الكون، كالنظريات عن طبيعة الصوت والنور والجُسيمات التي تتوقف عليها التراكيب الكيميوية. كل ذلك على صورة لاحقة للتجربة

(a posteriori) ، إذ علوم الطبيعة هذه تتخذ الملاحظة والمعاينة. ثم تصنع أفكاراً بصدد تلك الملاحظات والمعاينات. فتراقب تلك الأفكار وتعارضها مع مشاهدات التجربة سواء مباشرة أو بالنظر للنتائج التي تنجم عنها .

رأى أكثر الفلاسفة الوثوقيين أن نجاح هذه الطرق أمر يدعو الى التأمل والعبرة . فجاء بعض منهم يحاولون حلّ المسائل التي تعرض لهم باستعمال طريق يشاكل طريق الرياضيات . وأفاض آخرون في تطبيق الرقابة التجريبية على نحو مايكون في علوم الطبيعة . ووجد كثيرون متعة أنفسهم في التأليف بين هذه الطرائق تأليفاً انتقائياً لبقاً . وفي مقابل هؤلاء أوصى نفر بانتهاج طريقة مبتكرة لم يعتبروا فحسب أنها أوثق من كل طريقة علمية تنهج فيما بعد الطبيعة ، بل إنهم رأووا أنها الوحيدة في السداد .

كذلك يحاول رجل مثل اسبينوزا (Spinoza) أن يقيم الدليل على أن الله والعالم لا يمكن إلا أن يكونا ، وإلا أن ينموا كما نرى ، سالكاً في ذلك « الطريقة الهندسية » ذاهباً من بعض التعاريف والمبادىء الاولية البديهية . وكذلك يفعل رجل مثل بوخنر[١] (Büchner) أو رجل مثل هكّل[٢] (Haeckel) إذ يجمعان أعم نتائج العلوم الطبيعية ، فيؤسسان

---

(١) طبيب الماني من الماديين في اواخر القرن التاسع عشر .

(٢) من انصار مذهب التطور (توفي سنة ١٨٣٤) .

عليها منظومة الاشياء تستمد من التجربة وتزعم الاستلهام منها . وكذلك يفعل رجل مثل ديكارت (Descartes) اوليبنتز (Leibniz) إذ يستعملان جنباً إلى جنب ، طريقة المحاكمة القبلية لدعم مبادئهم وطريقة التجربة البعدية لتنمية تلك المبادىء وامتحانها . وكذلك يفعل رجل مثل شوبنهور إذ يقصر على التجربة الباطنية التي تنبئنا عن ذواتنا القدرة على إدراك المطلق إدراكاً حدسياً ، جاعلا ذلك الادراك يقع على هيئة « الارادة » (Volonté) . وكذلك يفعل رجل مثل برغسن (Bergson) من بعده إذ يعتقد أن الحدس (intuition) ، على مايفهمه ، يدرك المطلق وينفد إليه وحده دون غيره .

فالوثوقيون إذن ليسوا بمتفقين إلا قليلا على الطرق التي يجب نهجها للمضي نحو ذلك « الكائن في نفسه » الذي يبحثون عنه . وليس رأيهم واحداً في النتائج التي يدعوننا لتأملها على أنها صحيحة في حق ذلك « الكائن في نفسه ». ولكنهم مجمعون على قضية يثبتونها كافة وهي أن المطلق تمكننا معرفته . ولربما لم نعلم عنه كل شيء. بيد أننا نعرف منه الأهم ، على أقل تقدير ؛ فإذا ماعلمناه استطعنا أن نثق بأننا نعلمه .

***

تلك عقيدة الوثوقيين . أما نفاة المعرفة فرأيهم يعارضها تمام المعارضة. وهم إذ ينظرون في مطامع ما بعد الطبيعة يبدو عليهم التشاؤم بقدر ما

يتفاءل الوثوقيون . فبينما يقول هؤلاء إن ما يعنينا من معرفـة المطلق أمر ميسور لنـا ، يتمثل اولئك حـين يتحدثون عن ذلك المطلق بقول ليتره « Littré » : « المطلق بحر محيط ليس لدينا لخوضه بوصلة ولا شراع » .

غير ان هناك أنواعاً من نفاة المعرفة : فمن لاهوادة في رأيه منهم يرى أن المطلق **لا سبيل الى معرفته**. على انهم مختلفون فيما يرمون إليـه من وراء هذه العبارة .

فبعضهم يرى أن لنا بنية ذهنية لانستطيع الانسلاخ ولا التحرر منها. فحينما نفكر في أمر المطلق، لا نستطيع ان يكون لدينا الا افـكار بشرية خاطئة حتماً . فهؤلاء الذين يرون هذا الرأي لا يجحدون قدرتنا على ان تكون لنا مفاهيم في قضايا ما بعد الطبيعة ، ولا قدرتنا على ان تكون مفاهيمنا هذه مترابطة (مستقيمة) ، بل انهم ينكرون ان تصـدُق تلك المفاهيم على ما ترمي الى تصوره تمام الصدق . فدودة الارض لو فكرت، لما كانت مسائلها الا مسائل دودة ارض ولما كان ما تتخذه من أسانيد لحل تلك المسائل الا اسانيد دودة ارض . وما مسائل الانسان الـتي يطرحها على نفسه الا مسائل إنسان من هذا القبيل ، إنما اسانيده اسانيد من وسع الانسان ؛ فليس مايصنعه لنفسه اذن إلا اجوبة بشرية على مسائل بشرية ، ولكن هل يلزم من كون هذه الأجوبة بشرية أن يكون حظها في التعبير عن المطلق (تعبيراً صحيحاً أو قريباً من الصحـة) أوفى من

حظ الاجوبة التي استطاعت دودة الارض اختراعها وصوغها بحسب بحثها الاعمى وخواصها الذهنية المميزة ؟

فريق آخر من نفاة المعرفة يمضون في إنكارهم أبعد مما مضى هؤلاء. وعندهم أن القول بعجزنا عن تصور شيء ما عن المطلق – اللهم إلا أفكاراً خاطئة – قول غير رشيد . بل الحقيقة أدهى من ذلك وأمر . فنحن حين نظن أن لدينا أفكاراً عن المطلق ، ليس لدينا في الواقع شيء منها . نعم اننا صادقون في ظننا هذا الظن ، ولكننا مسوقون اليه بفقدان النقد الكافي . وليس ما نزعمه أفكاراً ميتافيزيوية لنا الا أشباه افكار تراءت لنا فتوهمناها . هذا واقع الامر . فنحن ، إذ نتخذها على أنها غير ذلك ، انما تخدعنا الالفاظ التي نستعملها ، او قل : ذلك الكلام الباطني الذي يرافق تفكيرنا ويغشاه . في طاقتنا أن نتحدث للناس ولانفسنا عن كرة مكعبة الشكل ، أفيمكننا أن نتصور فكرة هذه الكرة ؟وفي وسعنا – دون مشقة – ان نتكلم عن عدد يجمع كافة الاعداد او عن مكان يحيط بجميع الامكنة . ولكن هل في جوف هذا الكلام غير الفراغ ؟ ذلك عين الشأن الذي يعتيرينا عندما ننصرف الى مسائل مابعد الطبيعة . إننا نبدأ من تصورات واقعة ولا شك ، ولكنما لغة الكلام هي الاداة التي نستعملها حين نتصدى الى المحاكمة ، فما نزال نرتفع من تجريد دقيق الى تجريد حتى يأتي علينا حين نظن فيه أننا مستمرون في التفكير ، مع اننا في ذلك الحين انقطعنا عن التفكير . انما نحن منصرفون

الى الشعوذة بالالفاظ وارسال العبارات تترى ، وتنسيق تراكيب كلامية لا معنى لها ، ولا قيمة ، ولا طائل ؛ فكأن مانزعمه حلولاً لقضايا مابعد الطبيعة لغةٌ للبغاوات : كلام في كلام في كلام.

على أن مذاهب نفاة المعرفة لا يلبسها أشياعها جميعاً عين الحلة الجحودية التي ألبسها إياها رجال هاتين الطائفتين. فمن الصعب القول — كما سنبين بعد — بأنه قضي علينا في مسائل ما بعد الطبيعة ألا يكون لنا الا اشباه أفكار أو حلول لفظية . إذ تستحيل إقامة الدليل القاطع على أن تشكيلنا الذهني يقضي علينا ألاّ تكون لنا في المطلق إلا أفكار خاطئة . فما الذي يثبت لنا أن الحق مستعص على تفكير نامهما نكن بشراً ؟ ولماذا لا يكون هذا الحق ، بعضه أو كله ، قابلا لأن تتصوره أذهان بناؤها بناء اذهاننا ؟

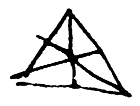
ليس معنى ذلك ان الوثوقيين قد كسبوا دعواهم . كلا ثم كلا ! فوسائلنا في المعرفة ظنينة ، متهمة بأنها على قدر البشر وحسب . ووسائلنا في البرهان إن نفعت في دفع الافكار الخاطئة ، لم تنفع في تأييد الافكار الصائبة . والنتيجة من ذلك : ربما كنا قادرين على أن يكون لنا أفكار حقة في المطلق وفي مبدئه ومصيره ؛ ولكننا لا نملك أدوات التيقن من أن تلك الافكار حقة . اذن ، قد نعرف المطلق معرفة جزئية أو كلية ؛ ولكن ليس في طاقتنا التحقق أنحن عرفناه أم لا . فالمطلق ربما لم يكن مستعصياً على التصور ، ولكن لا سبيل لنا الى امتحان الافكار التي تقوم في ذهننا عنه .

إن رأياً كهذا يختلف عن الآراء التي قال بها المتزمّتة من نفاة المعرفة لأنه يفتح الباب — كما سنرى — أمام فلسفات الظن ، وان كان شديداً عنيفاً على المذهب الوثوقي . فعند الذين يجنحون الى هذا الرأي المعتدل ، ليس منتهى الحكمة قولك : « إنني أجهل » ولكن رأس الحكمة أن تقول : « قد أعلم ، وانما أجهل علمي ، ولسوف أجهله أبداً » . أفتبدو الوثوقية في هاتين الفرضيتين إلا كبرياء (تستحق الهزء) او سذاجة (تثير الشفقة) ؟

* * *

الوثوقية مقالة متطرفة . ونزعة نفاة المعرفة ، وان كان اتجاهها العكس مثيلتها في التطرف . أفلا يستطاع اذن اتخاذ مذهب وسط ؟ بعض الفلاسفة فكروا بذلك . وهؤلاء لا يزفون لك مذهبهم على أنه علم، بل على انه طائفة من الظنون المعقولة المستحبة . يقول الوثوقيون : « انا أعلم » ، وهم يخطئون ؛ ويقول نفاة المعرفة : « أجهل كل الجهل » ، وهم يبالغون . ولكنّ بين « أَعلم » و «أجهل » موضعاً لـ « أَظن » .

فلنزن معنى هذه الالفاظ ، نفهم مدى كل مقالة .



العلم هو الحصول على اليقين التام يقيناً يعتمد على البراهين الثابتة التي لا تتزعزع : ان الرياضي ليعلم ، مثلاً ، أن منصفات أضلاع المثلث تلتقي ولا بد في نقطة واحدة ، مادام قَبِلَ الحدود، والأوليات، والموضوعات

الاقليدسية ، فهو يعرف محاكمات مقنعة في الموضوع امتحنها بنفسه وعاين اقناعها لدى الآخرين معاينته لاقناعها لدى نفسه . فان كان للفظة « العلم » من معنى كامل ، فهاهنا الموضع الذي تكتسب فيه معناها الكامل .

والجهل عدم المعرفة . مثلاً : أنا اجهل مع عامة الناس عدد النجوم الحقيقي . ولكني أَجهل — وإن كان بعض الناس على علم منه — أسماء ملوك السلالة الفرعونية الثالثة . والحكمة تقضي علي ان أعاين جهلي ، وأَن اعترف به دون خجل إذا اقتضى الامر .

أَفليس تُرى من منزلة بين العلم والجهل ؟ — بلى ! والامثلة القادمة كافية للتدليل عليه .

مسألة أولى : هل في تطور الكون عود على بدء ؟ وبعبارة أخرى ، أَفي مدة مائة أَلف أَلفٍ من الأعوام ، مثلاً ، سترجع عناصر الاشياء إلى محالّها على هيئتها الأولى ، فتعود تصدر الحادثات عنها ، والأقوال نفسها ، والحركات ذاتها عن أشخاصٍ بعثوا هم هم ؟ إنك لا ترى سؤالا تمتنع الاجابة عليه مثل هذا السؤال . نعم ربما جاز أَن نفرض أن الأمر ممكن ، فقد نحتجُّ بحججٍ نأخذها من عدم تناهي الزمن ، وقانون الأعداد الكبرى ؛ ولكن يمكن الرد على ذلك بحجج أخرى ليست دونها في الاحتمال ولا القوة . فلذلك يلجأ المرء بالضرورة إلى أن يبقى في الشك ويقول : « لا أعلم » .

مسألة ثانية : هل في المريخ ناس يتكلمون الفرنسية ؟ هنا أَيضاً نحن

مُلجَؤون إلى الظن والتخمين . ولكنّ لدينا أَسبابا قوية تحملنا على الميل الى النفي ، كما لو صدقنا الفلكي آرينيوس (Arrhénius) الذي يعلمنا بأن إقليم الكوكب السيار يجعل حياة كتلك التي نحياها على الأرض مستحيلة فيه . حتى ولو فرضنا أَن في المريخ ناساً ، فالاحتمال بأن يكونوا من طينة البشر وأن يتكلموا الفرنسية احتمال ضعيف . فمن ذلك نرى عند كل فرد عاقل عقيدة أو يقيناً معنوياً ببطلان تلك الفرضية .

مسألة ثالثة : هل تعيش على موضع غير الأرض كائنات حية ؟ هنا أيضاً تستحيل الاجابة إجابة يقينية . ومع ذلك ، هل يجب أن نبقى في شك لا مخرج منه؟ نحن نعلم أن سيارات ٍ مماثلةً للارض تدور حول الشمس . ونحن نعلم أيضاً أن هناك عدداً لا نهاية له من النجوم المشابهة للشمس ، وأن لهذه الشموس مواكب من سياراتها . فما أضعف الاحتمال الذي يجعل الحياة لا تظهر إلا مرة واحدة على ملايين السيارات المنتشرة ! نعم ، ربما كانت كرتنا من دون غيرها مأهولة بالكائنات الحية . ولكن منذا الذي يظن ذلك ظناً جدياً ليت شعري ؟

إننا نستطيع أَن نعدّد الامثلة للدلالة على ماذكرنا . ولا ينكر أن الشك مشروع في بعض الحالات ؛ واليقين في بعضها الآخر ربما فرض نفسه فرضاً . ولكن كم مرة ٍ حَمَلتْنا أسباب وجيهة على أن يكون لنا تفكير معين ، على رغم ماقد يدعونا للاستنكاف عن فعله ! ففي أحوال

كهذه ، نشعر بالظن قد انبجس من اعماقنا على درجاته — وآخرها اليقين المعنوي — . فلماذا إذن نصد هذا الظن صداً ؟ أَوَليس في شرعيته كفؤاً للشك و كفؤاً لليقين؟ إن هذه النتيجة تبدو للقائلين بها قوية جدا . والذي يزيد في قوتهـا هو أَنهم — كما سنرى — يتساءلون (ولا يخلو تساؤلهم من صواب) : هل توجد قط يقينيات صرفه ؟ أَوَ لا يتسرب جانب من الظن قليل او كثير إلى جزم المرء حين يقول « أنا أعلم » ؟

يؤخذ مما تقدم أنه لا ينبغي لنا أن نتلمس ، فيما وراء الطبيعة ، يقينيات محالة . ولا ينبغي أن نكتفي بالاعتراف بجهلنا التام على صورة مؤئسة . بل يجب علينا أن نبحث فيما إذا كانت هنالك دواعٍ بالغة الخطر تجعلنـا نميل إلى الاعتقاد أَو نريد الاعتقاد بأن جزءا من تلك الحلول حقيقية وأكيدة . على هذا اتفق فلاسفة الظن جميعاً . ولكنك تراهم يختلفون مُذْ يأخذون في الطريقة التي يعللون بها ظنهم . وسنرى عمـا قريب إلى أية درجة تتباين في هذا الموضوع آراء الاحتماليين (Probabilistes) من جهة ، و آراء الذرائعيّين (Pragmatistes) من جهة ثانية .

٣

إذن فلنحتفظ بهذه الحقيقة الاولى . مامن فلسفة إلا وهي وثوقيـة أو نافية للمعرفة . أو مذهب في الظن . وانمـا تكون وثوقية (جزئية على الأقل) منذ أن تقبل أننا نستطيع إدراك المطلق في شأن ما ،

بطريقة ما . ولا تكون نافية للمعرفة على صورة كاملة، إلا إذا أجابت عن كل مشكلة تتعلق بالمطلق : « هذه المشكلة غير قابلة للحل ،وستبقى كذلك إلى الابد » . فإذا مادعتنا فلسفة إلى أن نعتبر بعض الاحكام المتيافيزيوية راجحاً على بعض (رغما عن عدم استكمالها البرهان) فإنما تلك داخلة في باب الظن .

إلا أن هناك انحاء مختلفة في الوثوق ، وفي نفي المعرفة . وفي الظن . فلنحاول تصنيفها فيما بينها ، وتعريفها بمعارضة بعضها ببعض



القسم الثاني

النزعات الوثوقية

مدخل

كل الوثوقيين متفقون تمام الاتفاق على التصريح بأن المطلق في متناول أبحاثهم. ولكنهم غير متفقين على المنهج المؤدي للوصول إليه. فهم يختلفون اختلافاً بيناً على ذات المطلق وجوهره، وإن كانوا يزعمون جميعاً معرفته.

وهاهنا تتعارض ثلاث طوائف من النزعات: ١ً النزعات الطبيعية (Naturalismes)؛ ٢ً النزعات الروحانية (Spiritualismes)؛ ٣ً النزعات المثالية (Idéalismes).

نقول النزعات بالجمع. لأن هناك أنحاءَ عديدة ممكنة في كون نزعة ما طبيعية، أَو روحانية، أَو مثالية. ولسوف نرى ذلك بأم العين كلما مضينا في تصفّح أوراق هذا الكتاب.

الفصل الأول

النزعات الطبيعية

١

جميع الفلسفات الطبيعية في أي زمان ومكان تتصف بصفتين اثنتين: صفة سالبة، وأخرى موجبة.

فكل فلسفة طبيعية إنما هي، قبل كل شيء، مذهب يدّعي أن العالم لم يخلقه خالق مدبر عاقل، ولم تنظمه عناية إلهية في تمام الخير والذكاء من أجل غاية من الغايات.

ومن جهة أخرى، الفلسفة الطبيعية مذهب يدعي أن الكون ممكن التعليل، إن سلّم المرء بموضوعات معدودات.

فبعض هذه المذاهب ترى أنه يكفي، لأجل أن نعلل كل شيء، أن نفرض مقداراً من المادة لا يزيد ولا ينقص، واقعاً تحت تأثير مقدار من القوة العمياء لا تزيد ولا تنقص. وهذه تجعل كل شيء عبارةً عن عناصر صغيرة من الجسيمات تجتمع وتفترق. فعلى ذلك تنزع تلك الفلسفة الطبيعية منزعاً مادياً آلياً (matérialiste mécamiste).

والبعض الآخر من تلك المذاهب ترى أن لا فائدة من افتراض عناصر مادية تتحرك . فهي لا تقبل إلا قوة أو طاقة عمياء . وهذه الطاقة تتطور وتتركب بعضها مع بعض على أشكال مختلفة يمكن حسابها بالقوانين الحركية . فعلى ذلك تنزع تلك الفلسفة الطبيعية منزعاً حركياً (Dynamiste) .

٢

فلنبين ، قبل كل شيء ، الاسباب التي دعت الطبيعيين لان يهجروا افتراض عناية مدبرة .

أعظم تلك الأسباب مأخوذ من وجود الشر على نحو ما يظهر فى العالم .

إن معنى العناية الالهية يستلزم بعض النتائج . فهذه العناية ينبغي أن يكون لها علم تام بكل شيء ، وإلا كانت ناقصة من حيث العقل . فيجب إذن أن تعلم ، قبل خلق العالم ، ما سيجري فيه إلى الأبد . وينبغي ، من جهة أخرى ، أن تكون مطلقة العدل والخير ، وإلا كانت ناقصة من حيث الأخلاق . فكيف يستطاع ، والحالة هذه ، تعليل الكون بمظهره الذي يظهر فيه ؟ إن كوناً أوجده إله قدير ، حكيم ، خيّر ، لينبغي أن يكون آية في الحسن والخير . فلننظر ، ماذا نرى ؟ الشر مستفيض في كل مكان : شر ميتافيزيوي (يريدون بذلك عدم الكمال في المخلوقات) ، شر مادي (يريدون بذلك الألم بكل أشكاله) ، شر معنوي (يريدون به الخطيئة

والرذيلة والجريمة) . وكل هـذه الشرور بأشكالها المختلفة ليست عرضية. يكفينا شاهداً على ذلك الألم المادي والمعنوي : إن قانون الحياة على قسوة تستدعي الهول . لايستطيع حيوان أن يبقى إلا على حساب كائن حي آخر . فآكلة العشب لا تحيـا إلا بأن تعيث في النبات ، وآكلة اللحم لا يعيش أكثرها إلا على القتـل . لننظر الى المسالخ على أبواب المدن ! ولنفكر ، من جهة أخرى ، بشرطنا البشري . إنه يقضـي على الأولاد أن يروا موت والِدَيْهم، أو على الوالدين أن يروا موت أولادهم. صدق غويو (Guyau) في قوله : إن الصخب الذي يصعـد من الارض نحو السماء، لَهوَ صوت الشـدة الممزوجة بالنحيب . فكيف يؤلف بين امورٍ كهذه وفرضية العناية الالهية ؟

طالما تفنّن في ذلك علماء الـكلام (اللاهوتيون) . فلقد شاؤوا أن يبرهنوا على أن الاله – كما يقول افـلاطون – « بريء » . فاخترعوا لهـذا الخطيئة الاولى . وزعموا أن الاله جعل الانسان حراً لكي يبتليَه ويمتحنه . فلما عصا الانسان جنح الاله إلى عقابه . فما الشر المادي إذن إلا جزاء الشر المعنوي الذي اقترفه الانسان الحر . ولكن كيف نعلل وجع الحيوان ؟ أَضرب كلبي ، فيتألم ، لأنه يصيح . أفهو إذن من نسل سلفٍ حر قد أكل عظماً حراماً ؟ أوَيجب أَن نعتقد –- وأعجب بها من عدالة ! – أن أَلم الـكلاب عقاب عن خطيئة ارتـكبها النوع الانساني ؟ حتي ولو حذفنا هذه الصعوبة ، الاعتراض قائم . أَي عـدلٍ ذلك الذي يعاقب

بجريرة أولئك السلف خلفاً لم يشاركوا في ارتكاب تلك الجريرة ، وربما لم يكن لأكثرهم بها من علم ؟

لقد دقق ليبنتز (Leibniz) في هذه المسألة بواسع نظره، فذهب إلى ان الشر الميتافيزيوي أمر لا مناص منه. لأن الاله لا يستطيع ان يُحدث إلا مخلوقات ، فلا بد وان تتصف بالنقصان. اما الشر المادي فناشيء عن اسباب شتى . نعم إن قسماً منه قصاص لذنوبنا، ولكنّ له ، في بعض الأحوال، أصلاً آخر : ذلك ان الاله إنما رضي به لأنه شرط في خير أعلى . بقيت عقدة الشر المعنوي ، يستحيل ان نقول إن الاله أذن به مادام قد حرّمه ، أو أنه أجازه مادام معاقباً عليه . ولكن لنتذكر حالتنا نحن حين يتفق أن نجد انفسنا أمام واجبين متعاكسين ؛ إننا نُحمل حتماً على اقتراف إثمٍ دفعاً لإثم آخر. فالحكيم من اختار أهون الشرين ، كالطبيب الذي يكذب على مريضه اتقاءً لاستفحال حالته . فالاله إذن لابد وأن يكون ، هو أيضاً ، قد ألفى نفسه أمام شرين : ألاّ يخلق ، او أن يُحدث العالم بشره المعنوي وما يتلوه . وإذ إنه اختار ثاني الأمرين ، فلا بد وأن يكون أقلّهما سوءاً .

رأي بارع ! ولكن ليبنتز اجتنب القضية الحقيقية اجتناباً ماهراً ، ولم يَحلُلْها كما بيّن ذلك بيل[1] (Bayle) ومن بعده دولباخ[2] (d'Holbach)

(١) توفي سنة ١٧٠٤

(٢) فيلسوف مادي مات سنة ١٧٨٩

فهذا إله يُفرض فيه أنه « الكمال المطلق » . فإن كان موجوداً ،فالكمال موجود بتمامه ، وبما أَن هذا الكمال موجود على حال الاطلاق ، فلا شيء يستطيع أن يزيد فيه أو أَن ينقُص منه . فلو خَلَق الاله ، او امتنع عن الخلق، لمازادذلك الكمال ولانقص. الآن؛هذا الاله يتصورعالماً . ويعلم أن شراً معنوياً سيحدث في هذا العالم . ويعلم أن شروراً مادية ستنشأعن ذلك الشر المعنوي . وقد فرضنا أن بإمكانه عدم خلقه ، فكيف يُعذر عن شر كان في استطاعته أن يتجنبه لو بقي في وحدانية كماله ؟

ثم إن الاحتجاج بحرية الانسان زعم باطل ! لنفرض ، كما يفعل بيل، أماً من الأمهات . وهذه الأم تعلم أَن ابنتها ، إن ذهبت إلى حفلة راقصة اقترفت إثماً لا يُمحى . وهي تعلم أنها ، إن نطقت بكلمة واحدة ، مكثت البنت في الدار . ثم لنفرض أَن الام امتنعت عن أَن تفوه بكلمة الفصل تلك ؛ أفليست كبيرةالاجرام فيما فعلت ؟ فإذا قسنا على ذلك حال العناية الالهية ، وتذكرنا أَنه كان بإمكانها أن تستنكف عن الخلق ، أَدركنا الى اي حد لاتزال قضية الشر بعيدة عن الحل .

على أَن هذا ليس كل مافي الأمر .

فالطبيعيون يزيدون على ماتقدم ان فرضية العناية المدبرة لاتنير ظلاماً. لأن القائلين بها يظنون انهم كشفوا النقاب عن اصل الاشياء ، مع ان القضية باقية على غموضها . إذ ما السبب في أَن كان هنالك شيء ، بدل أَلاّ يكون شيء ؟ جوابهم على هذا السؤال : لأن هناك عناية خلاقة .

ولكن ما الذي جعل العناية الخلاقة أن تكون بدل ألاّ تكون ؟ فهل هذه المسألة الثانية أَشد وضوحاً من الأولى؟

ثم كيف يمكن فهم مذهب العناية في جوهره ولبه ؟ يقولون : إن العناية واسعة القدرة . وإنها تسعى إلى غاية عليا . فما السبب في أَنها لّما تصلْ بعدُ إلى غايتها؟ . ترى أَلم يمكنها أَن تدركها قبل ذلك ؟ إذن فكيف ننعتها بالقدرة ؟ تُرى أهي لم تشأ إدراك الغاية ؟ إذن فكيف ننعتها بالخير الذي لا يتناهى ؟ أم ان من شأن العالم أَن تُبلى فيه الخلائق من حيث القيمة الاخلاقية ؟ ولكن أَيّةُ فائدةٍ للاله من محنةٍ كهذه ، وهو العليم الذي يعلم كيف ستجري بسابق العلم ؟

وأخيراً يدّعون أن نظام العالم العامّ لا يكون معقولا إلا إن كان هنالك منظم له . وأن مؤالفة الأحياء لمحيطها لا تُعلَّل إلا إن كان هنالك صانع للأشياء جعل الأعين لكي ترى ، والمِعَدلكي تهضم ، والقصبات لكي تتنفس . فيجيبهم الطبيعيون : وهمٌ ماتدّعون ! فلأجل أَن يتم لكم التعجب لنظام العالم ، ينبغي لكم قبل ذلك أَن تكونوا قد شاهدتموه وأن تكونوا قد حييتم . فهل كان بالمستطاع أن تَحيَوْا وتفكروا في عالم كلُّه اختلاط وفوضى ؟ فلولا حدٌّ أدنى من النظام ، لما أمكنت الحياة ولا أمكن الشعور ، ولكان الشيءُ الذي يصحُّ التعجب منه (أمّا وأنكم تعيشون) هو انعدامَ النظام لا وجوده .

ثم إن وجود النظام ليس بالأمر الذي لا يعلل . هب ان بين يدينا

قطعة نرد (حجر زهر) ولنطرحها في الهواء . دلّ الحساب وأيّدت التجربة أننا إن فعلنا ذلك مرات قليلة العدد ، غلب بعض الوجوه في الخروج البعض الآخر ؛ ولكنا لو لعبنا عدداً كبيرا من المرات ، لمالت مرات ظهور تلك الوجوه إلى التساوي . لنتأمل الآن كل العناصر الداخلة في تركيب هذا الكون . إنها تحتمل مالا يتناهى من كيفيات التمازج ، فبعض هذه الكيفيات تكون منتظمة ، وبعضها تكون مضطربة مشوشة . وإنه ليبعُد أن تأتي هذه الكيفيات بكونٍ متوازن من أول مرة . ولكن الزمان غير متناه ؛ وعلى كر عصور الأبدية ، حصل عددٌ لا يُحصى من كيفيات التمازج ، فكيف ندهش إن انتهى بها الأمر إلى نظامٍ سويّ نحن عنصر منه ؟

أما مؤالفة الأحياء مع محيطها ، فليس في ذلك عجب . ففي كل جوٍ ، وتحت كل اقليم ، توجد شرائط تستحيل بدونها الحياة . فكيف لا تكون هذه الشرائط مستوفاة لدى الاحياء الذين يعيشون وسطها ويتكاثرون ؟ إذ لو لم تكن تلك الشرائط متوفرة زالت تلك الاحياء .

تلك أجوبة عامة جدا ، بل عامة أكثر مما يجب . وبما أن الطبيعيين قد شعروا بأن « الهدم — كما يقول أوغوست كونت — لا يُعتبر هدماً إلا إذا قام شيء على أنقاضه » ، فلذلك لم يقصروا همَّهم على نقد هذه العناية المدبرة ، بل فكروا بأن الخير في إقامة مذهب يعلل الأشياء تعليلا مستقلا عن تدخل تلك العناية ، فعلامَ بنوا هذا المذهب ؟

٣

بنى الأقدمون عدة مذاهب طبيعية . ولكن واحداً منها أوتى من الشهرة مالم يؤت غيره، وهو مذهب لوسيب[1] (Leucippe) ودمقريط[2] (Démocrite) وأبيقور[3] (Epicure) في الجوهر الفرد (اتوم). فليس من العبث أن نذكر علامَ قام هذا المذهب حتى يصبح فهمنا أجود للنزعات الطبيعية المعاصرة .

إن نقطة البداية في هذا المذهب معتمدة على حادثتين : هنالك مركب . والمركب ذو امتداد .

فلنحاكم استناداً إلى هاتين الحادثتين . للاتوميين مبدآن : لا يأتي شيء من لاشيء ، ولا يصير شيء إلى لاشيء . فإذا ظهر شيء من الأشياء ، فعناصره كانت في الوجود الأسبق ، وإن غاب شيء فعناصره باقية لا تزول . إن هذه المقالة بديهية في نفسها ، والتجربة تؤيدها . فلسنا نرى شيئاً حيث كان يطفو من العدم ، ولسنا نرى شيئاً حيث كان يتلاشى فيه . فالمركب إذن مؤلف من عناصر متماسكة فيما بينها .

فما هي هذه العناصر ؟

لنأخذ شيئاً مركباً ، ولنفرض أنه مؤلف من عناصر مركبة هي أيضاً .

---

(١) في القرن السادس قبل الميلاد .

(٢) في القرن الخامس قبل الميلاد .

(٣) في اواسط القرن الثالث قبل الميلاد.

هذه العناصر ليست بالعناصر الأولى لأنها قابلة للتجزيء. أما الأجزاء الأخيرة في الأشياء فيجب أن تكون إذن أجزاء بسيطة أي غير قابلة للتجزئة والانقسام.

على أن هذه الأجزاء يجب أن تكون أيضاً ممتدة. لأن للمركبات التي نشاهد وجودها امتداداً في المكان. فكيف يمكن أن تكون مركبة من عناصر غير ممتدة؟ إذ العناصر غير الممتدة إنْ هي إلا أصفارُ امتداد. وأي امتداد يأتي من مجموعة أصفار؟

ومن هنا أتت عقيدة فلاسفة الجوهر الفرد بأن هناك جواهر لا تنقسم أي عناصر للأشياء تجمع بين البساطة والامتداد.

هذه الجواهر الفردة ليس لها أبعاض، وإلا لكانت قابلة للتجزئة والقسمة. فلذلك لم يجز أن تأتي هذه الجواهر من عناصر متقدمة عليها، ولا أن تنحل في أقسام ليست لها. فلذلك كانت قديمة (أزلية) لا تتغير. فليس لها لون، ولا رائحة، ولا طعم، ولا صفة من الصفات المحسوسة. إنما هي قِطَعُ امتدادٍ هندسي ذات أبعاد، وصورة، ومتانة. ولها من صميمها ثقل طبيعي.

الآتوميون لا يترددون في الايمان بهذه المبادىء غير المرئية، ويضربون عليها المثل. تتساقط القطرات تساقطاً منتظماً من عين ماء، فتحفر الحجر، فهذا يدل على أن كل قطرة ذهبت بشيء منه. إن يد صنم البرونز المقام لجوبيتير على باب الهيكل مبريّة من شدة مالَثمها الوثنيون؛ فكل واحد

منهم احتمل ذرة من المعدن على شفتيه ولو لم يرَ ذلك احد . يكبر الغلام يوماً عن يوم ، فهل ترى الذرات التي انضافت اليه ؟ ويهزُل الكهل يوماً عن يوم، فهل تُرى الذرات التي تنقص منه ؟

غير أَن فرض الجواهر الفردة لا يكفي لتعليل الكون .

فلو كانت موجودة وحدها ، لكانت الحركة مستحيلة . وكيف تنتقل من محل إلى محل وهي صُلبة متماسك بعضها ببعض ؟ والواقع أَن الحركة ناموس العالم . فالجواهر الفردة ليست اذن هي مبدأ الطبيعة الوحيد .

ومن هنا جاء تأكيدهم أَنه مع وجود الجواهر الفردة يوجد في نفس الوقت خلاء . هذا الخلاء هو المكان المحض غير المعيَّن . وهو متجانس ، شديد السعة ، غير متناه في جهة . إذ ما الذي يستطيع أن يحده ؟ إن قلنا الجواهر الفرده ، فالجواهر الفردة لا توجد إلا وهي منتطقة بنطاق الخلاء . وإن قلنا الخلاء ، فالخلاء لا يحد الخلاء ما لم يكن خارجياً بالنسبة لنفسه .

في نظر الآتوميين ، انه لا حاجة بهم لغير هذه الفرضية . لقد مر الوجود بحالة أولى ، وذلك أَن الثقل الموجود في الجواهر الفردة دفع بها أَولاً لأن تسقط على موازاة بعضها « مثل قطرات المطر » . وطيلة العهد الذي بقيت فيه هذه الحال قائمة ، لم يكن العالم على نحو ما نعرفه الآن . إذن كيف انتهت هذه الحال ؟ اضطر بعض هؤلاء الفلاسفة الاقدمين

إلى القول بأن بعض تلك الذرات كان يسقط على صورة أسرع من من البعض الآخر ، فيدركها بسقوطه ، ويصدمها ، ويقلبها على جنبها ، فنشأ عن ذلك فوضى (chaos) ، نجم عنها فيما بعد بصورة اوتوماتية عالم منتظم (cosmos) . غير أن أبيقور أدرك ، بمحض المحاكمة ، حقيقة من حقائق الفيزياء ، وهي أن الاجسام تسقط في الخلاء وهي متساوية في السرعة ، فألجأت الضرورة الى نظرية تقول إن لبعض الجواهر قدرة على الانحراف في سقوطها انحرافاً قليلاً عن الخط المستقيم الذي تتبعه . وهذا الميل (Clinamen) يعلل الصدمة الأولى ، كما يعلل الفوضى ، ثم عالم النظام .

بعد التغلب على هذه الصعوبة الأولى ، سهل على القائلين بالجوهر الفرد أن يمضوا في نظريتهم ، فقالوا : لئن كانت بعض المركبات صلبة ، فذلك لأنها مؤلفة من آتومات معقوفة بعضها مشتبك ببعض ؛ ولئن كان بعضها غازياً ، فذلك لأنها مؤلفة من آتومات حلقية دقيقة خفيفة . ثم إذا كان ماء البحر ملحاً ، فلأنه يحتوي على عدد من الآتومات كرؤوس الابر . ونمو النبات والحيوان يعلل بتجمع آتومات وانضمام بعضها لبعض . وهلاكها يعلل بانفصام عناصرها انفصاماً ميكانيكياً . والروح ليست بأقل مادية من الجسم . فسواء أكانت مبدأ للحياة أم مبدأ للفكر ، إنها مركبة من آتومات . لكن آتوماتها متناهية في الدقة والحركة . وعند الموت تدخل آتوماتها في الكل وتستعد لكيفيات تمازج جديدة .

في هذا المذهب ميل غريب إلى تبسيط الأمور . ولم تكن الفلسفة الحديثة لتستطيع إساغته وقبوله . فآتوم الأقدمين هو فضيحة في نظر أي فكر نُشّيء تنشئة رياضية متينة . لأن الامتداد يستلزم قابلية الانكسار . فما آتوم ممتد بأشد إمكاناً من كرة مكعبة . ثم إن عدمقابلية التغير التي يتصف بها الآتوم الديمقريطي ليست بأقل إمعاناً في الغرابة . لنفرض وجود شيء (أ) في نقطة (ح) ؛ فهو يتلقى ، تحت زاوية ما ، عمل كافة قوى الطبيعة . لننقل هذا الشيء إلى نقطة (د) ، فهو يتلقى عمل جميع تلك القوى ولكن تحت زاوية أخرى . فكيف يمكن لهذاالشيء وهو يمضي من النقطة الأولى إلى الثانية ، أن يبقى هو هو عينَ نفسه ؟ وما هو هذا الثقل الطبيعي الذي يُعزى إلى الآتومات ؟ ليس الثقل إلا مظهراً من مظاهر الجاذبية الكونية . وما هو ذلك الانحراف الذي تنحرفه الآتومات ؟ لقد سيقت النظرية الآتومية إلى هـذا الفرض الصبياني سوقاً . ثم ما هذه التعليلات الساذجة التي يدعوننا إلى الاقتصار عليها والقناعة بها ؟

لقد كان على النزعة الطبيعية أن تموت مع المذهب الآتومي القـديم أَو أَن تتحول . والواقع أنها لم تمت ، بل غدت النزعةَ التي تسمى بالفلسفة « العلمية » (Scientisme) .

٤

لا تستطاع معرفة الكون بالمحاكمة القبْلية (a priori) . بل هناك

لدراسة الطبيعة منهج واحد سديد هو النهج التجريبي . وذلك بمعاينة الظواهر ، ومحاولة فهمها ، وامتحان الأفكار التي اصطُنعت عنها امتحاناً بالتجارب المنهجيه . وبما أن علوم الطبيعة ، هذا سبيلها؛ فلنتجه اليها إن أردنا إقامة فلسفة حقيقية . لنطلب اليها ما توحي به من آراء ، ولنقرب بين تلك الآراء التي توحي بها . لننظر أتنسجم تلك الآراء بعضها وبعض ، وكيف تنسجم . تلك هي الأركان التي تقوم عليها الفلسفة العلمية من عهد دولباخ إلى لودانتك (Le Dantec) وعند من جاء بين العهدين أمثال بوخنر ومولسكوت[1] (Moleschott) وهيكل (Haeckel) .

هناك نمطان كبيران يمكن تمييزها في علوم الطبيعة : العلوم التي تتعلق بما هو غير عضوي : علم الفلك ، الفيزياء ، الكيمياء ؛ والعلوم التي تتعلق بما هو عضوي : علم الحياة ، علم النفس ، علم الاجتماع . فالفلاسفة «العلميون» يأخذون مبادىء مذهبهم عن علوم ما هو غير عضوي ، ويحاولون بعد ذلك أن يبينوا أن تلك المبادىء تكفى في تعليل الحوادث التي هي من مشاهدات علوم ما هو عضوي .

٭٭٭

ما هي الآراء الفلسفية التي توحي بها علومه ما هو غير عضوي ؟

---

(١) عالم طبيعي هولاندي (١٨٢٢ – ١٨٩٣)

يمكن نظم هذه الآراء عند الفلاسفة العلميين الذين عاشوا في مطلع هذا القرن في طوائف ثلاث :

الأولى : ما يأتي من تلك العلوم في جملتها .

الثانية : ما يأتي من علم الهيئة .

الثالثة : ما يأتي من الفيزياء والكيمياء .

١ — فإذا اخذنا العلوم غير العضوية في جملتها ، ظهرت لنا قضيتان أساسيتان : ١) لا تحدث حادثة دون علة فاعلة ؛ ٢) كل ما يحدث في العالم خاضع لنواميس . وبكلمة أخصر ، تسود الكونَ حتميةٌ صارمة (Déterminisme rigoureux) .

إن القول المأثور « لكل حادثة سبب » لمما يجري مجرى البديهيات . وهو في الواقع بديهي بالنسبة لفكرنا . ومع ذلك ، ليس هو بديهياً إلا لأن تجاربنا تؤيده . كثير من الظواهر لها في أعيننا علة فاعلة بينة : فمثلاً نحن ندرك رأساً لماذا اقتلع الهواء شجرة من جذورها . ومن الحوادث ما تغمض علته على أبصارنا بادي الرأي ، فلا نفهم مباشرة عمّ حدث خسوف القمر أو صعود الماء في جوف المضخة . إلا أنه ما من مرة درست فيها ظاهرة دراسة دقيقة إلا وآل الامر الى معرفة ما هي منوطة به . فإذا لبثت العلة الفاعلة لحادثة من الحوادث غير مكتشفة ، فذلك لا يعني أن ليس لها من علة فاعلة ، وإنما دراستها لمّا تبلغ المستوى الذي يجب أن تبلغ اليه .

ثم إن القـول بخضوع جميع الأشياء لنواميس من الأمور التي لا تقل في البداهة عما قدمنا .

إنني حين أقرر : « السيارات ترسم حول الشمس مدارات إهليلجية تشغل الشمس واحداً من محراقيها » ، « تسقط الأجسام جميعاً في الخلاء بسرعة واحدة » ، « كتلة المركب مساوية لمجموع الكتل المركبة » فإنما أقرر نواميس تتمتع جميعاً بعين الخصائص . فهي تفيد ثبات حقيقة من الحقائق ، وتفيد عمومية تلك الحقيقة ، ثم تبدو هذه النواميس كنواميس ممتحنة . ولا بد من اجتماع هذه الشرائط الثلاثة في ناموس من النواميس لكي يستحق هذا الاسم . فليس من النواميس قولك : « لفلان عينان زرقاوان » ولو اتصف هذا القول بالثبوت ، لأن هذا الثبوت لا يصح إلا في حق فرد واحد على حين أن الناموس عام . وليس من النواميس قولك : « كل الانكليز شُقر » وإن صُب في قالب العمومية ، لأن الامتحان المنهجي ينقصه . على أن النواميس الحقيقية على جانب متفاوت في هذا الاعتبار . فكثير منها لا يخرج عن كونه تقريراً لثبات حادثة وعموميتها (المثال على ذلك : « كل الاشعة المضيئة تنتشر على خط مستقيم ») وبعضها يفصح عن ثبات علاقة سببية وعمومية هذه العلاقة (مثال ذلك : « درجة غليان السوائل تابعة للضغط النسيمي ») . والبعض مبهم (مثل : « كل ذوات الثدي فانية ») . والبعض مضبوط التعيين (مثل : « مقادير السرعة في سقوط الاجسام متناسبة مع الزمن ») .

أفهذه النواميس ضرورية ؟ أم هذه النواميس جائزة ؟ لكلتا المقالتين أنصار . والواقع أننا اذا أكسبنا الألفاظ كل معانيها، أدركنا مدى تقصير الفريقين عن الحيطة . لأن المشكلة تصبح آنئذ هذه : أكان يمكن أم لا يمكن لنواميس الطبيعة أن تكون غير ما هي عليه ؟ ولا جرم أن انطباعنا هو أنه كان يجوز أن تكون النواميس الطبيعية مختلفة عما هي؛ إلا أن الانطباع غير ذي بال ، ولا بد للبرهان على **ضرورة** النواميس من البرهان على أن العالم عاجز ألاّ يكون ماهو . ولا بد للبرهان على **جواز** تلك النواميس من البرهان على أن العالم قادر ألا يكون ما هو . فمن ذا الذي سينهض بأمر التدليل على إحدى تلك القضيتين تدليلاً قاطعاً؟

إن كل ما يسعنا قوله : ١) إن النواميس التي تحققنا منها بخير ما لدينا من طرائق ، لاسبيل لبشرٍ أن يُماري فيها ؛ ٢) إذا تجدّد حدوث الظروف عينها ، تجدّد ظهور الحوادث عينها . ولولاه لما أمكن اي تنظيم ميكانيكي للصناعة والتجارة في العصر الحاضر .

ولهذين الأمرين مغزىً فلسفي بعيد . إذ إنهما يستتبعان في رأي الطبيعيين « العلميين » نتائج ثلاثاً هامة :

فقبل كل شيء ، ***ليس في الطبيعة من معجزة*** . لقد ظن الناس ، باديء بدء ، حين نظروا الى ظواهر الكون أن تلك الظواهر من عمل الآلهة، وأن هذه الآلهة ليست تُحدث تلك الظواهر فحسب ، بل تجريها وتعبث بها على هواها . فإذا سقطت الصاعقة ، فربّ السماء (Zeus) هو الذي

أَرسلها . وإذا عصفت الريح،فإيول (Eole) هو الذي هَصَر قِربه المنفوخة . فكيف نعجب بعد ذلك إن صرّفت الآلهة الحوادث المعتادة على ما شاءت فقدّمت في سرعتها وأَخرت ؟ وكيف ندهش إن أوقف إله إسرائيل الشمس ليوشع أَو شق البحر الاحمر أَمامهم ليخرجوا (من مصر)؟ إنْ هذه الحكايا في نظر العلم الحديث إلا أساطير . لأنّ الظواهر إنما تنبعث لدى حدوث بعض الظروف ؛ فإذا استجدّت تلك الظروف استجد حدوث تلك الظواهر . وكل ما يحدث في الكون فإنما يحدث في ثبات أَيّما ثبات وفي اطّراد أيما اطراد .

ومن هنا كانت هذه النتيجة الثانية : **بعض الأفعال البشرية المنتشرة أوسع انتشار انما هي أفعال مضحكة .**

(ففي رأي هؤلاء الماديين) بعد أَن اخترع البشر الآلهة ، خافوا منها . فطلبوا حَزْر ما يسرّها وما يرضي رغباتها ، لكي تكون هذه الآلهة راضية عنهم . فمن ذلك ايمانهم في كل عصر ومصر بالسَحَرة، وبالطيرة ، وبالكهنة . ومن ذلك أيضاً نشأت الأضاحي ، والنذور ، وارهاق الأنفس بالعبادة والصلاة .

إن مثل هذه الأفعال (في رأيهم) عبث . نعم يصح أَن يفكر المرء تفكيراً صوفياً في أَسرار الأشياء ويرفع فكره من آفاق الارض المنحطة . ولكن سؤال الآلهة شفاءً من مرض، أَوحلاً لقضية ، أو نجاحاً في فحص إنما هو تناسٍ لأنه لا معجزة ، وبرهان على عقلية متوحشة .

ليس للمرء إلا سبيل واحدة لاحراز مايحتاج اليه من هذا الكون، وهو تعيين الخصائص العامة لأنماط الاشياء، وتمييز النواميس التي تجري عليها الظواهر، ثم العمل بحسب تلك النواميس عملاً ذكياً معقولاً. «إنما نأمر الطبيعة بخضوعنا للطبيعة»، وإنما معرفتنا للطبيعة هي التي تجعلنا «سادتها وأربابها».

إذا كان الأمر على ذلك، وكان لكل حادثة علة، وكانت عين العلل تحدث عين المعلولات. فإليك نتيجة أشد خطراً: **ليس في العالم موضع لأية حرية.**

فلنفرض فرضاً مؤقتاً أن بعض الأفعال تُفعل بالخيار. هب أني إذ أرفع يدي إنما أفعل ذلك حراً مختاراً. لئن كان الأمر كذلك، فلن يصح قولي: «لكل حادثة سبب» إذ أنى لي أن أرفع يدي؟ قد يقال إنما أرفعها بقرار اتخذته إرادتي. ولكن هذا القرار حادثة أيضاً؟ فمن أين أتى؟ إن قيل إنه يعلل بقرار أسبق اتخذته ارادتي، وذلك بأن أرادت أن أريد رفع يدي، فالجواب: إن ذلك تأخير للمسألة؛ لاحلٌ لها. إذ من أين أتت تلك الارادة الثانية؟ وهل بالمستطاع تعليلها بإرادة ثالثة وهلم جرا إلى غير نهاية؟ وإن قيل إن ذلك القرار لا علاقة له بشيء، فالجواب: إن هذا فعل دون سبب، فكأنه «بداية مطلقة» أو معجزة صرفة، وهو ما لا يكون ولا كان أبداً.

(ومن جهة ثانية، إنْ فرضْنا أن رفع يدي هو عن خيار وحرية) فلن يصح كذلك أن «عين العلل تُحدث عين المعلولات». هب أن

شخصاً ما (ش) في ظروف معينة (أ ب حـ د) عزم على رفع يده فرفعها. يقول القائلون: لقد كان يستطيع ذلك الشخص ألا يرفع يده. وهذا صحيح لو كان الفعل حراً . ولكن ، في هـذه الحال ، ينبغي التسليم بأن حدوث معلولين متعاكسين ، في عين الظروف ، أمر ممكن. وهو قول يتعارض مع كل ما نعلمه عن الطبيعة وعن نواميسها .

فإذن لا حرية بدون معجزة . وبما أنه لا معجزة في الكون ، فلا علة من دون علة ، ولا علة أولى . فالعالم لا يمكن أن يكون إلا سلسلة علل ومعلولات تتلاحق منذ الأزل .

(هذا ما أوحت به العلوم الطبيعية في جملتها من الآراء الفلسفية لمن يقال عنهم « العلميون ») .

٢ – أما الآراء التي أوحى لهم بها علم الهيئة . فليست بأقل أهمية في نظرهم . لنتذكر الفلسفة التي كانت منتشرة أكبر انتشار في العالم الغربي منذ قرون أربعة . إنها تتصف بصفتين بارزتين :

١ً) تنظر تلك الفلسفة إلى الانسان على أنه المركز المعنوي للكون. فكثير من فلاسفة ذلك العهد كانوا لا يزالون يقولون بآراء تشبه تلك التي كان يحسبها سديدةً متكلمو الرواقيين : صُنع الكون خاصة لسعادة الانسان : الشمس لانارته ودفئه ، والحيوان لانتفاعه ، والنبات لإدامة عيش الحيوان الذي هو شرط معاشه . وآخرون من الفلاسفة نظروا الى الأشياء نظرة مختلفة . فكأنّ الكون عندهم حُجرة امتحان للأخلاق .

وانما جُعل، ليُيسر لكل امرىء فرصة البرهان على حقيقة قيمته المعنوية. على أَن هذا الرأْي، وإن اختلف عن الرأي السابق، يجعل مفتاح الكون النظر في أمر الانسان.

٢) تنظر تلك الفلسفة الى الانسان كأنه مخلوق ممتاز. فهو غاية الكون الحقيقية. وهو «سلطان الخليقة». فكيف لا يكون، ضمن هذه الشروط، مخلوقاً استثنائياً؟ انه، في الواقع، كذلك اذا قيس بالكائنات الحية الأُخرى. أَليس له عقل يؤتيه علماً وديناً وممارسة لصناعات لا تكون للحيوان؟ أَليس له وجدان خُلقي، واستعدادات للمودة تجعله خليقاً بعظم النفس والاخلاص؟ أليس له من دون غيره حرية اختيارٍ وتبعةٌ استلزمتها تلك الحرية؟

إن هذه الأنحاء من الرأي كانت تبدو جدّ طبيعية. ذلك بما كانت تلقاه من تأييدٍ عجيب في المفاهيم الفلكية التي كانت في زعمهم لا مرية فيها.

لقد كانت السماء مثار إعجاب الأقدمين، فعاينوا حركاتها الظاهرة وقدروا حركاتها الحقيقية، وأكثروا في هذا الموضوع الفروض، فاستقامت لهم في بعض النواحي الرئيسية. اعتبَروا الارض مركز العالم الطبيعي، والنجوم الثوابت معلقة في كرة من الزجاج مركزها الأرض، فتدور هذه القبة في كل اربع وعشرين ساعة دورة كاملة حول محور ينفذ من قطبيها. وتسبح، بين ذلك الفلك الزجاجي والأرض، الكواكب

الضالة والشمسُ والقمرُ والنجوم. ولتعليل حركات تلك الأجرام، افترضوها ثابتة على كرات شفافة تدور حول نقطة ثابتة هي الأرض أو مكان آخر من السماء. وبلغت عدة هذه الكرات في عهد بطليموس اثنتين وخمسين كرة. على هذا النحو، صنفوا الظواهر المعروفة وتنبؤوا ببعض الخسوفات، وهم يظنون أنهم في جوف الحقيقة.

مثل هذه النظرة ذات أثر بليغ في الفلسفة التي تجعل الانسان مركزاً معنوياً للكون ومخلوقاً من طراز منقطع النظير! فلئن كانت الأرض مركز العالم، أفليس كل ما يدور حولها منوطاً بها؟ وبما أن الانسان، على ظهر الأرض، أرفع الكائنات الحية، أفلا يتبادر إلى الظن أن الارض وما يحيط بها قد جُعلت له، وأنه لا يخضع لناموس العالم المادي؟

بيد أن كوپرنيك (Copernic) وعلم الهيئة الحديث لم يلبثا أن أتيا. فأعظِمْ بها طامّةً دكت صرح تلك الآراء!

كلا! ليست الأرض بمركز الكون الطبيعي، ولا السماء بكرة صلدة تحمل البروج. ثم كلا ليست السيارات معلقة بكرات شفافة. هناك ما لا نهاية له من السُدُم الحلزونية هي التي تشكل بمجموعها الكون. وما نهر المجرة إلا واحد من هذه السدم. وما الشمس إلا نجم صُغار بين نجومها. وما الأرض إلا حبة من هباء تدور حول نفسها وحول الشمس بسرعة قذيفة مدفع. فكأن مشهد العالم انقلب رأساً على عقب.

وإذا كان الأمر على هذه الصورة، فأي شبه بالحقيقة سوف يبقى

لفلسفة تقوم على النظر إلى الانسان كمخلوق من طراز خارق ؟ إنه بقدر مايُطمأَنُّ إلى هذا النظر ضمن نزعة تجعل الأرض في مركز الكون (Géocentrisme) يغدو هذا النظر مستبعداً لدى بطلان تلك النزعة . فعادت الانسانية وليس لها من الأهمية اكثر من فصيلة من الجراثيم لصقت بكُرَيَّة دموية في جسم حيوان هائل . لا جرم ان الانسان قد ازداد نمواً على غيره من الحيوان ، وذلك بفضل المجتمع الذي أفاده وأخذ بضبعيه . ولكنه ليس إلا حيواناً أسعده الحظ على غفلة من الدهر . وأنت لو قارنت بينه وبين ذات الثدي العليا ، لتبين لك أنه ، مثلَها ، يلد فينو فيموت . وما ذكاؤه إلا صلاح ذكائها الذي ما زال في المهد . على أن في كثير من تلك الحيوانات عواطف حب ، وحنو ، وإخلاص ، بالنسبة لصغارها على الاقل ، لا تقل عن عواطفنا . نعم إنها لا تملك حرية الاختيار ، ولكننا إنما نزعم أَن تلك الحرية فينا وواقع الأمر ليس كذلك .

لقد كان الانسان يبدو مع النظريات التي تجعل الأرض مركز الكون « امبراطورية في جوف امبراطورية » فكيف يثبت قول كهذا بعد اكتشافات علم الهيئة الحديث ؟

٣ — (فلنأت الآن إلى ما أوحت به العلوم الفيزيوية والكيميوية من الآراء الفلسفية لمن يقال عنهم « العلميون » من أَصحاب النزعة الطبيعية) . إن أَعم هذه الايحاءات ، في صدر القرن العشرين ، ليلتقي

مع ماقدمناه ، وإن كان على درجة أدنى من حيث الوضوح والبيان .

فقبل كل شيء يظهر أن ثلاثة النواميس الكبرى التي تخضع لها الفيزياء والكيمياء قد قام عليها البرهان .

الأول ناموس **انحفاظ المادة** . تنبأ به ديمقريطس ، ثم جاء لافوازيه (Lavoisier) فأيده بالتجربة . خذ مركباً ما ، وقدر كتلته على غاية الضبط ، ثم أَخضعه للتحليل الكيميوي . إنك إذا استخلصت نتائج هذا التحليل ، فقست كتل كلٍ من المركبات على انفراد ، وجدت ، في كل مرة ، أن مجموع كتل المركبات مطابق أضبط مطابقة لكتلة المركّب ؛ فلا يضيع في العملية مليغرام من المادة . والتركيب يؤيد في هذا الأمر ما انتهى اليه التحليل . فالنتيجة أن المادة الكيميوية في الكون ذات كمية ثابتة ، لايضيع منها شيء ولا يُخلق شيء .

والثاني ناموس **انحفاظ الطاقة** . كان ديكارت قدتصور الحركةالموزعة في العالم ذات كمية ثابتة (أي جُداء الكتلة مضروبةً بالسرعة كـ ع) . ولم يصعب على ليبنتز أن ينقض بالدليل ما أبرم ديكارت ، فقرر أَن الذي ينحفظ ، ليس الحركة ، وإنما هو القوة الحية (كـ ع^{2}) . إلا أَن التجربة لم تلبث أَن نقضت دستور ليبنتز . والناموس المَجْرِيُّ عليه اليوم يرجع الفضل فيه إلى روبير مايير (Robert Mayer) : « مجموع الطاقة بالفعل والطاقة بالقوة ، ثابت لا يتغير . وبعبارة أخرى ، إن مجموع الطاقات المتجلية بحركات مرئية والطاقات التي تفصح عنها تحولات ذرية غيرمرئية

ثابت لا يتغير ، فالطاقة كالمادة لا يضيع منها شيء ولا يخلق شيء .

والثالث من تلك النواميس هو ناموس **انحطاط الطاقة** . إن الطاقة تتغير عن صورةٍ لصورة . ولكن بعض الصور تتبدل على نحوٍ سهل ؛ ولا كذلك بعض الصور الأخرى . فالحركة مثلاً تستحيل إلى حرارة على نحوٍ يسير كامل ؛ ولكن لكي يُعاد بالحرارة إحداث الحركة ، لا بد من حِيَل تستلزم إنفاق قوة لا مناص منه . فينبغي ، لأجل انتزاع حركة القاطرة من الحرارة ، تحويل الماء إلى بخار وإقامة منظومة من المدكّات واللوالب والأكر . على ذلك ، فالطاقة تنحط خلال انقلابها من صورة إلى صورة انحطاطاً يعسر تداركه . والواقع أن الصور العليا للطاقة ميالة لأن تنحط في انقلابها إلى حرارة . وليس يترتب على ذلك ضياع الطاقة ؛ لكن الطاقة تتوزع بحسب نظام يجعلها تميل إلى التوازن ميلاً يذهب بآثارها . إنما يدير الماء حجر الرحا حين يلقاه وهو منصب من أعلى السِكْر إلى مطمئن النهر . وكذلك الطاقة ، فإنها لا تكون مثمرة إلا بانقلابها ، خلال سيرها ، من حال إلى حال . لكنها إذا توزعت على صورة حرارة متجانسة ، في توازن كامل ، ركنت إلى السكون واستقرّت في هدأة الموت .

هذه النواميس الثلاثة تُعدّ في نظر أصحاب النزعة العلمية فتحاً مبيناً في الكيمياء الفيزيوية من حيث نتائجها العامة . أفينبغي الاجتزاء بها أم المضي شوطاً أبعد ؟

هناك مدرسة من الفيزيويين ومن الكيميويين تدعونا إلى الأخذ بأول هذين الحلين . لقد كان أوغوست كونت ، تحت وطأة بغضائه لما وراء الطبيعة ، يحظر على العلماء كل افتراض عن التركيب الداخلي للمادة والقوى ؛ أثنى شديد الثناء على فوريه (Fourier) لكونه بنى نظرية تامة للحرارة دون أن يتساءل مرة واحدة عن قوام الحرارة . وكان يُنزل المناقشات النظرية عن طبيعة النور منزلةً واحدة . معتبراً كلا النظريتين البثية والتموجية ميتافيزيكيتين . وعنده أن لا ضير من إرجاع القوانين التفصيلية إلى نواميس أكثر عمومية (إذا كان ذلك ممكناً) فتكون تلك القوانين حالات خاصة من هذه النواميس . غير أنه ينبغي الاكتفاء بهذا القدر دون الزيادة عليه . وبروحٍ مماثلةٍ لهذه الروح ازدهرت مدرسة « الطاقة »[١]. فإن أشياعها يُجيزون الكلام عن « طاقة » مادام استعمال الألفاظ أمراً لا بد منه للمفاهمة . فتراهم يقررون انحفاظها، وانحطاطها ، والقوانين التي بحسبها يجري خروج أنواع تلك الطاقة عن حال إلى حال . ولكن اللغة التي يصطنعونها كافية لتوجيه حساباتهم ، ولا حاجة بهم لاصطناع غيرها . إن أَصحاب هذا الموقف الحكيم خليقون بأن يُسَموا « إيجابيين حديثين»[٢]. فهم لا يتعرضون إلى مخادعة أَنفسهم عما هم خالقوه من « سيموات » (schémas) و « نماذج ميكانيكية » لكيما يُزعم أَنهم بلغوا أسرار المادة

---

(١) Ecole énergétique .

(٢) Néo-positivistes .

والقوى . بل يعلمون أن هذه السيموات والنماذج ربما كانت كنايات موافقة ، ولكنها تُضحي خطيرةً مذ تُغري المرء بأن ينسب لها حقيقةً زائفة . هذا ما أَفاض في التنبيه عليه أمثال اوستولد (Ostwald) ودوهيم (Duhem) . ففي مكنة النزعة «الطبيعية العلمية» أن تستلهم من وجهات نظرهم — مهما كان ظنهم بها — وأن تقصّ قصة الكون بألفاظ من لغة الطاقة .

بيد أن الفيزياء والكيمياء لم تلتزما قطُّ ما ادَعوْا رسمه لهما من حدود . وكلما تقدمت بهما الخُطى ، بدتا في مقام يتيح لهما التدليل على الحقيقة الكبرى التالية : ليس ماندركه من الاجسام كائنا على نحو مايبدو لنا في الظاهر . بل إن هذه الاجسام مصنوعة من ذرات فيزيوية مصنوعة هي بدورها من آتومات كيميوية قوامها الكهارب .

إن الذي أوحى بوجود **الذرات الفيزيوية** هو ذلك التوارد القيّم بين مؤدى حوادث شتى .

لنلتفت في الدرجة الأساسية إلى ظواهر الأجسام : الضغط والتمدد ، الكثف والشفف ، الصلادة والرخاوة . إن الضغط ينقص من حجم الشيء والتمدد يزيد فيه ؛ أَفليس ذلك لأنه مصنوع من جُزيْئات ذرية بينها فواصل قابلة للإنقاص والزيادة ؟ ولئن قيل عن الشيء شفاف أو كثيف ، أَفليس ذلك تابعاً لكون الفواصل الفارقة بين الذرات واسعةً أو ضيقة ؟ ولئن قيل فيه: صلد أو رِخو ؛ أفليس ذلك لسبب مجانس إن لم

نقل لعين العلة ؟ عن هذا السبيل المتواضع تتخذ نظرية التركيب الذري سبيلها إلى حظيرة العلم .

ولا تلبث أن تجد مصدقات تستلفت النظر .

أُولى هذه المصدِّقات ، الكيفيةُ التي تتخذها الغازات ، وتتخذها محاليل الملح في السوائل . كل غازٍ فإنما يملأ الإناء الذي حُبس في جوفه ملأً كاملاً ، ويضغط كل نقطةٍ من نقاط ظرفه ضغطاً وحيد الشكل . وهو إذا ما وَجَد حاجزاً ذا مسامٍّ نفذ منه إلى المكان المجاور . فكأنَّ الأمور تجري كما لو كان كل غازٍ مؤلفاً من جُزَيْئات ذرية تتنافر أشد التنافر ؛ الشأنُ في هذا شأن كتل الكهرباء ذات التسمية الواحدة . ولو ذهبنا نتأمل ملحاً بحرياً حلّ في سائلٍ لوجدنا السائل بعد مدة قصيرةٍ نسبياً ، وقد مَلُحَ على صفةٍ واحدة في كافة أجزائه . وإذا أقمنا حاجزاً ذا مسام بين السائل وشيءٍ من الماء الصافي ، لم يلبث التداخل أن يحصل على الرغم من الجدار . فالأمور هنا تجري كما في الحالة السالفة ، كأنّ الجسم المحلول تجزّأ إلى ذرات ، وكأنَّ بعض هذه الذرات يتخذ إزاء بعضها الآخر سلوكاً أشبه بما تفعله ذرات الغازات .

وليس دون ذلك في الدلالة والمغزى دراسة حادثة التحليل الكهربائي (Electrolyse) . هب بين يديك محلولاً من جسم مركب كملح الفضة مثلاً . إنك إذا أطلقت تياراً كهربائياً في سلك مغموس الطرفين فيه من دون ملامسة بينهما ، زال تركيب المحلول ، واتّجه بعض عناصره نحو المنفذ

(électrode) المثبت وبعضها نحو المنفذ المنفي . فمن أين أتت ظاهرة كهذه ؟ لفهم ذلك لا بد من النظر الى التيار الكهربائي كمجرد قوة ناضحة . والأجسام المعرَّضة للحل هي من ذرات . وهذه الذرات ، تحت تأثير السائل ، تنفصل إلى ذُريرات مشحونٍ بعضها بكهربائية ايجابية وبعضها الآخر بكهربائية سلبية ، ومن هنا تحركت الاخيرة باتجاه الكهربائية الايجابية ، وتحركت الأولى باتجاه الكهربائية السلبية .

وإلى مثل النتيجة المتقدمة ينتهي التفكُّر في تركيب القوى الطبيعية . قامت الأدلة على أن ماندرك من صوتٍ ، وحرارة ، وضياء ليس على الصورة التي نحسّ بها ، وأن ليس وراء المظاهر التي تتخذها هذه الأمور بالنسبة لنا إلا اهتزازات وتموجات لا تُعلَّل طبيعتها إلا بالنظرية الذرية . حتى ان شرائط حصول الصوت وانتشاره لَتنِمُّ ، وحدها ، عن الصفة الميكانيكية في المظاهر التي ترجمانُها إحساساتنا السمعية . دعك من الحاكي والهاتف السلكي واللاسلكي لأن كل شك حول هذه النقطة يزول بعددراسة صيغة صُنع تلك الاجهزة . هذا وإن تحوُّل الحركة الى حرارة والنواميس التي تسود ذلك التحول ، وظواهر الاشعاع الحروري لتشهد أيضاً ، من جهتها ، على أن مانحسُّ به في صورةِ حرارةٍ وبرودةٍ ليس الا اهتزازات بالاعتبار الطبيعي . ويبدو أنه من دون جملةٍ من الارتجافات لا تعليل للنور فيما يقدمه من مشاكلات سواءٌ مع الظواهر الصوتية أومع ظواهر الحرارة المشعّة من انعكاس ، وانكسار ، وأحوال تداخل .

فالخلاصة كل ماهو من نطاقٍ طبيعي ، يصبح معقولاً في حالة الإقرار بأن الاجسام من ذرات ، ولا كذلك في الحالة المناقضة .

كان العلماء من هذه القضايا عند هذا الموضع حين طلعت عليهم مباحث جان بيران (J. Perrin) . ولأجل فهم روح هذه المباحث ، يجب تذكر مايسمى « ثابت أفوكادرو »[١] . فقد قرر هذا العالم بصورة تجريبية ، ماضياً من الفرضية الذرية ، أن « كل الغازات ، في درجة واحدة وتحت ضغط واحد ، تحوي عدداً واحدا من الذرات لحجم واحد » . فلأجل أن يتأكد بيران من وجود هذه الذرات حقيقة ، حاول أن يحدد عددها . فغايته إذن أن يحسب « من أجل الغازات جمعاء ، العدد (ن) للذرات التي تُحدث ضغطاً نسبياً واحداً حين توضع بدرجة صفر سانتيغراد في مكان حجمه ٢٢،٤ ليترا »[٢] .

إن ماامتاز به بيران هو أنه بحث عن مختلف الوسائل الممكنة لحساب عدد تلك الذرات ، فاهتدى إليها . ولقد شاء ، عن عمدٍ ، أن تكون هذه الوسائل مختلفةً بقدر الامكان . فمثلاً ، اتخذ كأساس لحساباته لزوجة الغازات ، زرقة السماء ، شحنة الشوارد[٣] في الغازات ، الأشعة السينية ،

---

(١) Constante d'Avogadro

(٢) أضبط ماعين به هذا العدد هو : ن = ٦،٠٦ × ١٠^٢٣ أي نحو ٦٠٠ ألف مليار مليار (راجع حاشية الصفحة ١٦ من :

Boutaric, Les conceptions actuelles de la physique

(٣) Ions

طاقة الطيف تحت الأحمر . وفي الواقـع ، لئن لم يعط الحساب في كل مرة عين الرقم بالضبط — الأمر الذي لا يُنتظر في عمليات على مثل هذا العِظَم الهائل يطرأ عليها الكثير من صِغار علل الخطأ — فقد أَعطى الحساب ، على الأقل ، أرقاماً من رتبة واحدة . وهذه الارقام تتفاوت بين ٤٥ × ١٠^٢٢ و ١٠٠ × ١٠^٢٢ وهو توارد يستلفت النظر باعتبار اختلاف نقاط البداءة .

ولم يكتف بيران بهذا ، بل إنه — وقد لاحظ المشابه بين ضربين من الظواهر : الانحلال ، وسلوك الغازات — وجّه انتباهه الى الحركات البرونية[١] . هب لديك محلولاً كولوئيدياً (مشابهاً لصمغ العجين) ، إنك إذا فحصته تحت المجهر الدقيق[٢] ، شاهدته مصوغاً من العديد الأكثر من الذُريرات الغبارية الصغرى المعلقة في السائل . فهـذه الذُريرات الغبارية المعلقة ، كائنة على حال الحركة المستمرة . على أن حركتها تعيد إلى الذهن صورة جسم تتعاوره بالقذف من جهـة إلى جهة كرة صغيرة مماسَّة له دائرة على نفسها . وذهاباً من هذا وبقياس تمثيلي جريء بين الوسط المائع والوسط الغازي ، حاول بيران أَن يحسب أيضاً الثابت نفسه . فـكان بين يديه أسانيد ثلاثة ينتفع بها : توزُّع الحُبيبات البرونية في السائل ، اضطرابها الانتقالي ، اضطرابها الدوراني . وبإجراء الحساب صدوراً عن

---

(١) mouvements browniens

(٢) ultra-microscope

واحدة بعد واحدة من وجهات النظر الثلاث هذه ، وقع — في نوبات ثلاث — على ارقام من رتبة الارقام السالفة . وهذه الأرقام متفاوتة بين ٦٥ × ١٠^٢٢ و ٧١،٥ × ١٠^٢٢ .

كيف يستطاع عزو تواردات متفقة كهذه إلى محض الصدفه ؟ يخلص بيران من ذلك إلى النتيجة الآتية : « يخيل لي أنه من المستحيل على فكر منسلخ من سابق الرأي ألا يداخله العجب الشديد إذ يفكر في توارد الظواهر نحو رقم واحد رغما عن اختلافها الخارق للعادة ؛ على حين أن المرء لو لم يكن في كل ظاهرة من تلك الظواهر مسترشداً بالنظرية الذرية ، لجاز له أن يتوقع أي مجال من مجالات القيم الواقعة بين الصفر واللانهاية » . هذا وإن مجهرنا لمَّا يبلغ مرحلة رؤية الذرات وحركاتها رؤيةً مباشرة . أفلا يعد مايراه ، مظهراً لهذه وتلك قريباً من المباشر ؟

على أن دراسة الظاهرات الكيموية تدعونا إلى تجاوز وجهة النظر الأولى هذه . فإن الذرة الفيزيوية — اللهم في غير مايعود للأجسام البسيطة — مركَّب شديد التعقيد . إنها **بناء من الجواهر الفردة** .

قررت الابحاث الكيميوية أربعة قوانين رئيسية :

١ً) قانون لافوازيه الذي تقدمت الاشارة اليه : كتلة المركَّب مساوية لمجموع الكتل المركِّبة .

٢ً) قانون النسب المحدودة[1] : إن الكميات التي تتمازج فيما بينها

---

(١) يتكلم المؤلف هنا عن قانون بروست (Proust) ومحصله ان اتحاد عنصر بآخر يتم على نسبة ثابتة محددة .

لـكي تُحدث كمية متساوية من الجسم الذي تؤلفه ، هي دائمـاً كميات متساوية من الأجسام نفسها . مثال ذلك : الماء ، فإنه مصنوع من جزئين من الهيدروجن (H) وجزء من الاوكسجين (O) .

٣) قانون النسب المضاعفة [٢]: إذا كانت كتلة جسمٍ تؤلف ،مع جسم آخر ، سلسلة من المركبات ، فالكتل التي تتمازج معها كتلة الجسم تلك ، متناسبة فيما بينها نسبة بسيطة . مثلاً : كتلة من الآزوت (Az) كميتها ٢٨ غراماً تشكل مع الأوكسجين (O) سلسلة من المركبات . فإذا لزم ١٦ غراماً من الـ O لتشكيل الأول من تلك المركبات (Protoxyde d'azote) ، لزم ٣٢ غراماً منه لتشكيل الثاني منها (Nitrosyle) و٤٨ للثالث(anhydride azoteux)و٦٤ للرابع(Azotyle) و ٨٠ للخامس (anhydride azotique) .

٤) قانون التكافؤ . هب لديك غراماًواحداًمن الهيدروجين (H) فالمشاهدة تدلك على أنه لـكي تتشكل ، بواسطة هذهالـكتلة ، كيفيات من التمازج ، لابد من ٨ غرامات من الاوكسيجين (O) ، أَو ٣٥،٥ غراماً من الـكلور (Cl) ، أو ١٤ غراماً من الفحم (C) ، أو ١٤ غراماً من الآزوت (Az) الخ . . . والعـكس بالعكس . فهناك إذن تكافؤ ثابت بين بعض الـكميات في كل جسم بسيط .

---

(٢) يعرف هذا القانون بقانون دالتن (

فكيف لا يقرّب المرء بين هذه القوانين الاربعة ؟ وكيف لا يلاحظ توارد نتائجها ؟ ألا يبدو كأن الامور تجري ، في التمازجات الكيمياوية ، كما لو كانت ذرات الأجسام المركبة مبنيةً من آتومات أجسامٍ بسيطة ؟ لكأنَّ هذه الآتومات تدخل في المركبات دون أن تنكسر ، فذرة جسم مركب تحتوي آتومين اثنين من الآزوت أَو ثلاثة أو أربعة ولكنها لاتحتوي مطلقاً على كسرٍ منه من أصل اثنين وثلاثين أومن أصل ثلاثة وأربعين . وما التحليل الا عبارة عن فصل الآتومات المجموعة في الذرات، ولا التركيب الا ضم لتلك الذرات المتفرقة .

والعلماء يدعوننا الى تصور العمل الذي يتم على ذلك النحو ، بمساعدة سيماء موافقة . فلنتصور كل آتوم على هيئة كرة صغيرة ذات عقفةٍ أو عقفتين أَو ثلاثٍ أَو أربع من العقفات . فهذه العقفات قابلة أن يتعلق بعضها ببعض . وكأن كلَّ ذرة من جسم مركب ، إضمامةٌ من الآتومات المجتمعة على هذا النحو ، فحينما يفككها التحليل ، توجد تلك الآتومات في محصَّلاته ؛ وحينما يجمع شملها التركيب ، توجد أيضاً في تضاعيفه . وبكلمة واحدة ، ماحوادث الكيمياء إلا ميكانيك آتومات دقيق .

غير أن هذه النظريات الساذجة تبدو اليوم مفرطة في السذاجة . فالآتوم الكيميوي ـ وهذا امر أَثبتته دراسات إشعاعات المادة ـ ليس له من الآتوم إلا الاسم . لأنه تأليف ذو تعقيد بالغ ، وهو بدوره قابل للتفكيك .

إن دراسة الظواهر الكهربائية يؤدي ، في ذاته ، الى نتائج هامة . تجري الأمور في ميدان الكهربائية السكونية كما لو كانت الشحنة الكهربائية مؤلفة من كتلٍ كهربائيةٍ صغيرةٍ إيجابية أو سلبية . وكأنّ كل شيء يجري كما لو كانت هذه الكتل الصغيرة تتبع الموصِلات . وفي الأفعال الكهربائية ، كل شيء يجري كما لو كانت هذه الكتل تنفعل على هيئة سلسلة من الرجفات المتقطعة . ومن هنا جاء مداول **الكهرب**(١) الذي هو للكهرباء بمثابة الوحدة الاولية .

إن الذي منح هذا المدلول القيمة التي يطمح لاتخاذها في يومنا هذا ، إنما هو درس ظواهر الإشعاع . فبالنسبة لبعض الاجسام يتجلى نوعان كبيران من الاشعاعات : اشعاعات حقة ، وإشعاعات بث(٢) . وكأن الأولى ترجع الى اهتزازات عرضانية لما يقال له الأثير : على هذه الحال تبدو الأشعة الجيمية (γ)، الأشعة السينية (X)، الأشعة فوق البنفسجية، الاشعة المرئية ، الأشعة تحت الحمراء ، الأشعة الهيرزية ؛ وما اختلافها إلا من حيث سعة موجاتها وسرعتهن . والثانية من رتبة اخرى : فهي قائمة على القذف(٣) ، أي على إلقاء جزيئات مكهربة . وتلك حال الأشعة

---

(١) Electron .

(٢) émission .

(٣) projection .

البائية (β) ، والأشعة المهبطية[١] (وهنَّ ذوات شحنة سالبة) ، وحال الأشعة الألفية (α) وأشعة غولدشتين القنوية[٢] (وهنَّ ذوات شحنة إيجابية) .

إن أشعة البث هذه ذات أهمية عظمى في نظرية المادة ، وكأنَّ الظواهر توحي بالنتيجة التالية : إن الجواهر الكيميوية المزعومة مفردةً هي ، في الحقيقة ، مركباتُ كهاربَ جدٌّ معقَّدة .

انظر مثلا الى الراديوم . إنه لا يفتأ يبثُّ إشعاعات . ولو وُضعت حزمته المنبثة فيما بين شَطَلي مغناطيس ، لجَنحتْ إضمامة من الجُزيْئات شطر قطبه الشمالي (الأشعة الألفية α) وإضمامة اخرى شطر قطبه الجنوبي (الأشعة البائية β) ولَتابعَ قسم من المنبث طريقه من غير انحراف (الأشعة الجيمية γ) ولقد برهن الفحص على أن الجزيْئات الألفية α (وعددها نحو ٣٤ بليوناً في الثانية) تجتمع على هيئة آتومات هيليوم ، وفي نفس الوقت ، ونتيجة لما يعرض لآتوم الراديوم من فقدان في الكهارب ، ينقلب إلى آتوم بولونيوم أولاً ، ثم إلى آتوم رصاص ثانياً .

وتجلي ظاهرة مشاكلة على بعض الآتومات الاخرى . فهي تحطم وتتجزأ تحت تأثير الأشعة السينية ، فالتجزيء بالنسبة لهذه الآتومات هو فقدان جملة من الكهارب .

---

(١) cathodiques .

(٢) rayons canaux de Goldstein .

من هنا قامت فرضية تحتمل الصحة : وهي أن في الآتوم الكيميوي من التعقيد ما يجعله أشبه بالمنظومة الشمسية . فهو مؤلَّف من أُوَيْل[1] أي كتلة كهربائية متناهية في الصغر مشحونة بكهربائية ايجابية . ويدور حول ذلك الأُويل على أفلاك تتفاوت أنصاف أقطارها كهاربُ مشحونة بكهربائية سلبية ذات سرعات هائلة . ويجوز ، تحت وطأة بعض التأثير أن يُطرد بعض تلك الكهارب من المنظومة ، وفي نفس الوقت يُعاد توزيع الكهارب الباقية في وضعيات اخرى بدأ التصوير الشمسي بالكشف عنها . فحينئذ ينقلب الآتوم من جوهر الى جوهر (transmutation) ويصبح حلم الكيميويين القدماء حقيقة واقعة.

هذه هي أعم الأمور التي طلعت بها العلوم الفيزيوية الكيميوية حول سنة ١٩٠٠ على الذين يظنون أن بالمستطاع المضيّ الى أبعد من النتائج الحذِرة التي بلغتها مدرسة « الطاقة » .

كيف كان الحال ، وسواء اقتصر الأمر على لغة ذات منزع تحريكيّ (دينامي)، أو حُملت وجهات النظر التحرُّكية[2] المتقدم عرضها على محمل الجد، فإن المرء ليجد في دراسة الحواس من الناحية السيكوفيزيولوجية مصداقاً لاستنتاجات اصحاب « النزعة العلمية » .

---

(١) proton .

(٢) cinétique .

لئن لم يكن هناك إلاطاقة ، فمن أَين أَتى اننا نلمح أشياء مادية ذات لون وطعم ورائحة ؟ولئن لم يكن هناك إلا كهارب على حال الحركة المحيرة، فعمّ يبدو لنا هذا الكون كمجموعة من الأشياء الممتدة ، المستقرة المكسوّة بالكيفيات ؟ الجواب متحتّم في الفرضيتين . وهو انه لو لم تكن حواسنا محوِّلة مبدلة ، لما غدا للظاهرة من تعليل .

والواقع أن تلك الحواس محوّلة مبدّلة . يقرر ذلك علم النفس باستقلال كامل معتمداً على ملاحظات خاصة به . إننا إذ نُرسل أنفسنا على سجيتها ، يسهل علينا اعتبار حواسنا كقنوات تنفذ منها الأشياء الخارجية البنادون أن يطرأ عليها التغيير . مع أَن الأمر لو كان جارياً على هذا النحو لنشأت عنه القضيتان الآتيتان :

١ً) لما كان بالمستطاع جعل عين الانسان تلمح اللون إلا باحداث اللون ، مع أنه يكفي في الظلام الدامس ، أَن يضغط كرتي عينيه حتى يلمح بقعاً ملوّنة بحادّ الألوان ومختلفها .

٢ً) لوجب أَبداً أَن تتوافق حواسنا جميعاً في حق الشيء الواحد ، مع أن بعضها لا يفتأ يناقض البعض الآخر مناقضة جسيمة .

كلا ! إن الحواس لا تشبه القنوات أَبداً ، بل هي بمثابة أجراس كهربائية . فكما أنه لا شبه بين حركة الاصبع المعتمدة على الزِرّ وقرع الجرس ؛ فكذلك لا شبه بين الاثارة التي تهيج طرف العصب وما يداخل الوعي من احساسات في ذلك الطرف . إن عين النملة ، وعين

الحِرذون ، وعين الانسان إذا وُضعت ثلاثتها بمصاقبة مشهد واحد وهيجت على صورة واحدة ، أتت أولاها بإحساسات نملة ، والثانية بإحساسات حرذون ، والثالثة بإحساسات انسان : الشأن في ذلك شأن الآلات الموسيقية الوترية [١] التي تجيء ضربة القوس الواحدة عليها بصوت يختلف من آلة لآلة . إذن فلا عجب أن ندرك بحواسنا عالماً يختلف عن العالم الحقيقي . وهذا مانفعل في الواقع .

٤ — أما بعد ، فلنراجع جميع ما تلهمنا إياه الأمور المتقدمة . إنه اذا ضُمّ ما يوحي به كل منها إلى مثله ، اجتمعت من ذلك في نظر « العلميين » خطوط كبرى لمذهب عام في الأشياء .

ليست هناك عناية مدبرة . وليس للكون من غاية . وما الانسان إلا نثرة غير ذات قدر في الطبيعة . والطبيعة خاضعة للحتمية الصارمة . وإذن فلا علة أولى ؛ وإلا لوجدت علة دون علة . ولا بداية أولى ؛ وإلا لكانت بداية دون سبب . لا يمكن للطبيعة أن تكون إلا سلسلة لا تتناهى من الاسباب والمسببات يلد بعضها عن بعض من الأزل بحسب نواميس. وليس في تطور الطبيعة من معجزة ، ولا حرية . على هذا أطبق أشياع النزعة الطبيعية إطباقاً تاماً .

ولكن الحيرة العظمى في معرفة دخلة تلك الطبيعة . أفنحددها بالطاقة

---

(١) في الاصل Violon, alto, violoncelle .

وحدها ، فيصبح تاريخ الاشياء مختلطاً بتاريخ القوة وتحولاتها ؟ ام نتخذ بالحرف الواحد النظريات الكهربية الحديثة ، فيُردَّ كل شيء إلى اختلاج كتل متناهية الصغر أشبه بآتومات الغابرين مع فارق واحد وهو كونها غير عاطلة بل مراكز للجبذ والنبذ ؟

سواء علينا أية هاتين اللغتين اصطنعنا . إن النتيجة تظل واحدة من وجهة نظر الفلسفة . ولله در آلفريد دو فيني إذ أنشد بلسان الطبيعة :

عمياء صماء أجري ، غير حافلة بالعالمين : أذراً كُنَّ أم بشراً[١]

✡✡✡

بقي علينا أن نعلم أتتفق فلسفة من هذا النوع والحوادث التي تشاهدها، من جهة أخرى ، علوم ما هو عضوي : علم الحياة ، وعلم النفس ، وعلم الاجتماع . تنطوي ، في الحقيقة ، تحت هذه المسألة مسائل ثلاث :

١ً : أيمكن القول إن الظواهر البيولوجية ، والسيكولوجية ، والسوسيولوجية تخضع للتقيد ؟

٢ً : هل يمكننا ، دون اللجوء إلى موضوعات الفلسفة الطبيعية ، أن نعلل تكوّن ما يقبل المعاينة من أشكال الحياة ، والفكر ، والجماعات ؟

---

(١) في الاصل :

« Je roule avec dédain, sans voir et sans entendre, »
« A côté des fourmis, les populations » . (A· de Vigny)

٣ً : هل يستطاع ، دون اللجوء الى المعجزة ، فهم نشأة الكون الاولى ونشأة الوجدان ، ونشأة الجماعة ؟

للطبيعيين العلميين أَجوبة جاهزة على هذه المسائل جميعاً .

١ — تذكر السير حواراً لديوجانس مع أحد الايليين . كان هذا الرجل يدعي إقامة الدليل على استحالة الحركة ، فلم يكن ديوجانس ليفوه بكلمة . غير أنه كان يذرع المكان جيئة وذهوباً أمام محدثه ، ويتكلف في ذلك تكلفاً ظاهراً . فالعلماء الحيويون ، والنفسيون ، والاجتماعيون يصنعون كما صنع ديوجانس ، حين يسأُلون هل تخضع حوادث علومهم للحتمية ؟ لو كانت لا تخضع للحتمية ، لما امكن تحديد قوانين لها . فعوضاً عن أن يجادلوا في الأمر جدلاً فارغاً ، مضوا قدماً وبحثوا عن القوانين البيولوجية ، والسيكولوجية ، والسوسيولوجية . فوجدوا منها كثيراً مما لا ريب فيه حتى لاستحقوا ، في أعين الناس ، أن يكسبوا دعواهم .

الحق أَنه عاد لا يجسر احد على إنكار الحتمية البيولوجية . فإن تقدم علم الفيزيولوجيا الحيواني والنباتي منذ قرن تقدم كبير قاطع . ومنذا الذي يجهل اليوم قوانين الهضم والتنفس ودوران الدم وعمل الكبد والكلى والعضلات ؟ نعم — والبيولوجيون يعلمون ذلك — إنهم لا يزالون بعيدين عن معرفة القوانين التي تحصل بموجبها ردود الأفعال في أَعضاء كل الانواع النباتية والحيوانية . إذ إن بعض اعضاء الحيوانات العليا ووظائفها لا تزال غامضة حتى ساعتنا هذه . ولكننا نعلم حق العلم ، مما سبقت لنا

معرفته ، أَن جهلنا لبعض القوانين ليس دليلاً على عدم وجودها ؛ بل على أَن علمنا لمـَّا يتقدمْ التقدم الـكافي . والواقع أنه يزداد يوماً عن يوم . وتبدو الحتمية التي تجري بموجبها الوظائف البيولوجية أَشدبداهة كذلك.

ولا نكران أن علم النفس أقـل نمواً من البيولوجيا على التأكيد . ولكن ألم يستخرج رغماً عن ذلك عدداً وافراً من القوانين ؟ إن بعض هذه القوانين يتصل بالاحساسات : مثـل قانون فيبر [١] وقانون النسبية المتبادلة في الاحساسات ؛ وبعضها يتصل باستثارة الصور : مثـل القوانين الشهيرة في تداعي الأفكار تداعياً بالاقتران وتداعياً بالمشابهة . فريق من تلك القوانين يتعلق بالميكانيكية التي بحسبها تتم تأويلاتنا الادراكية وتأويلاتنا للاشارات ؛ وفريق يشير إلى هذه الحادثة المزدوجة ألا وهي أن سليقة تفكيرنا تجري كما لو كنا لانفتأ نلتمس الوحدة وراء الكثرة ، وكما لو كنا نسلم ببعض الأوليات (مبـدأ التناقض ، ومبدأ السببية) . طائفة منها تكشف عن القواعد التي تحدث بحسبها الهيجانات المصادمة والميول ، والأهواء والتي تجري عليها حينما تتعقـد في شكل عواطف

---

(١) Loi de Weber نذكر القاريء بملخصه : « تزدادالاحساسات زيادات متساوية حينما تزداد المؤثرات (أو التهييجات) بكميات نسبياً متساوية » وبعبارة أخرى « القيمة المطلقة لعتبة الفرق متغيرة ؛ وأما قيمتها النسبية فثابتـة . » فـكأن الشعور، في هذه النظرية ، « شباك مفتوح، لا على الأشياء، بل على نسبها » كما يقول الاستاذ پرادين.

متراكبة ؛ وطائفة تلخص شرائط العادة وحدودها ، والعوامل والطرائق التي يتوقف عليها تشكل الطبائع . ولا مشاحَّة في أَن تلك القوانين غير قابلة لاتخاذ الصيغة الرياضية ؛ ولكن ذلك لا يُنقص من ثبوتها ولا من عموميتها .

أَما علم الاجتماع فلا يزال في المهد . ومع ذلك ، أَلم يميز شيئاً من القوانين ؟ هناك قوانين اقتصادية كقانون العرض والطلب الذي يسود كل الاسواق (سواء منها أَسواق البقول والأسواق الدولية ، أَو أسواق اليد العاملة) ؛ هناك قانون التوازي بين تقسيم العمل وحادثة التضامن التي تربط الأفراد بعضهم ببعض . هناك القانون القائل حيثما يتقرر الاختصاص في الوظائف لدى رهط من الأفراد ، تظهرْ « مصلحة حكومية » لتنسيق الاختصاصات والابقاء على معنى المجاميع . وهناك قانون « نشأة الطغيان عن الفوضى » في جميع الثورات التاريخية . أفليس فيما تقدم ، الثباتُ والعمومية والحقيقة اللائي هنّ من شأن القوانين ؟

ولئن قيل إن وجود هذه القوانين جزئي ، وإنه ليس ما يدل على أن كل حوادث البيولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع سوف تجري على موجب القوانين ؛ فالاعتراض يصح أَيضاً في حق العلوم غير العضوية . نحن لا نعلم قوانين العوارض الجوية إلا على نحو غير كامل ، فهل يجب أن نستنتج أَن الظواهر الطبيعية ليست خاضعة للحتمية ؟ أَليس الأقرب

المعقول أن نقول إن معرفتنا جزئية فقط ، وإن علينا أن نوالي البحث عما نجهل ؟

ربما أقر بهذه الحقيقة المعترضون لو لم يكن هناك شيء آخر يدعوهم إلى التساؤل والقلق . مما لا شك فيه أننا حين نقوم بعمل من الأعمال نشعر بأننا أحرار وبأننا كنا نستطيع أن نأتي ذلك الفعل أو عكسه . أفلا ينبغي علينا والحالة هذه ، أن نحكم أننا في الواقع نملك حرية الاختيار؟ وإذن أليس هناك ضربان من الحادثات على الأقل لا تدخل تحت نطاق الحتمية : الحادثات السيكولوجية التي تتعلق بإرادتنا (كالعزائم والانتباه) والحادثات السوسيولوجية ضمن الحد الذي تكون فيه منوطة بقراراتنا الارادية ؟ القضية تنحصر فيما يلي : هل ينبغي لنا أن نفكر أننا أحرار لأننا نشعر بحريتنا ؟

لنلاحظ قبل كل شيء أن احوال فعلنا (أو تصرفاتنا) يمكن تعليلها من دون صعوبة ، بافتراض الحتمية . فإذا عض كلب الحراسة أجنبياً داخلاً إلى بيت خاص ، فالحادثة يمكن تعليلها أولاً بأن للكلب طبعاً خاصاً ؛ ثم بأنه موجود ضمن شرائط خاصة . فلننظر ، من أين أتاه الطبع الذي فيه ؟ ١) من وراثاته المختصة بكونه كلب حراسة . ٢) من المحيط الذي ربي ودرب فيه منذ ولادته . وإذا عزم شاب على اتخاذ السلك العسكري ، فما عسى أن يكون الفرق بين أسباب قراره والأسباب التي تعلل الفعل الصادر عن كلب الحراسة ؟ ألا نجد هذه

الاسباب إذا امعنا النظر أولاً في طبع الشاب المذكور ، ثم في الظروف الملابسة له ؟ وهذا الطبع بنوبته ، ألا يعلّل أولاً بالوراثات التي حملها صاحبه مع ولادته ، وثانياً بما خضع له من ضروب الضغط التي يمارسها عليه محيطه المادي والمعنوي ؟ وهل من ضرورة لافتراض شيء آخر ؟

قد يقال : وشعور المرء بحريته ؟

فالجواب : نعم إنني أشعر بحريتي . ولكن إذا كنت أشعر بالاشياء على نحو ما ، فهل ذلك كاف في الدلالة على أنها كما أشعر ؟ إني لا أشعر بالأرض ساكنة تحت قدمي ، ومع ذلك هي تدور بسرعة قذيفة مدفع. وإني لا أشعر أن الصوت يجول في الهواء حولي ، ومع ذلك ما الصوت على الشكل الذي أسمعه إلا مظهر ذاتي . ولقد يُحتمل أن يشعر كلبي بأنه حر في أن يأكل مباشرةً ما بين يديه من عظم أو أن ينتظر ، أفنقول إنه حر من جراء هذا الشعور؟ علينا ألا ننسى أن الشخص الذي يطيع إيحاءما ، يعتقد مع ذلك أنه إنما يفعل ما يفعل عن حرية . فضمن هذه الشرائط ، ألا يكون شعورنا بالحرية سراباً خادعاً ؟

إن هذه النتيجة هي ما أخذ به على السواء اسبينوزا ، وبيل ، وليبنتز وكثير غيرهم : فهم جميعاً يقولون القول عينه : إذا كنا نحسب أن لنا الخيار في أعمالنا ، فذلك لأننا ، حين نعمل ، نجهل حقيقة الأسباب التي تجعلنا نعمل ، يقول اسبينوزا : لنفرض أن حجراً يتمتع بالشعور قد قذف به ولد في الهواء . ولنفرض أنه يرغب في التحرك وهو يجهل اليد

التي قذفت به . إنه يعتقد حتماً أنه هو الذي منح نفسه الحركة بصورة حرة . ولو كان على علم بحركة الطفل لانقطع عن هذا الاعتقاد . فنحن مثل هذ الحجر : نظن أننا أحرار ، ولكن ذلك لأننا نجهل حقيقة الامور الباعثة على أفعالنا . وقد يُعترَض فيقال « حينما نقوم بعمل من الأعمال الهامة ، نفكر طويلاً قبل أن نعزم . فنحن نعلم حين القيام بالعمل أسباب عملنا ؛ ولو كان قول اسبينوزا صحيحاً للزم أن ننقطع عن الشعور بأننا أَحرار » . والجواب عن هذا الاعتراض الساذج : السبب الذي يجعلنا نعمل ، إنما كان سبباً في عملنا لأن خُلُقنا هو ما هو . فالجوهرة المتروكة على المنصة تغري السارق ، ولكنها لا تأثير لها في الرجل الشريف . إذن ليست العلة الحقيقية في أعمالنا هي الظروف التي نكون فيها ؛ وما هذه الظروف إلا فرص أتاحت لنا فعل ما نحن عازمون على فعله . إنما العامل الأصلي هو حالة خلقنا في اللحظة التي نفعل فيها . وهذه الحالة لا نشعر بها مطلقاً إبان عملنا ، فليس من الممكن — على ما يقول اسبينوزا — أن نعرف الباعث الأهم لأفعالنا .

ثم إن شعورنا بالخيار ربما كان وهمياً . فلا يجوز أن يقف هذا الأمر الوهمي في وجه الأدلة الشاهدة للانسان على أنه ليس « امبراطورية في امبراطورية » والمؤيدة أن الامبراطورية التي يساهم فيها خاضعة للحتمية .

هذا ، وإن ممثلي النزعة الطبيعية يلفتون نظرنا إلى الملاحظة الآتية : إن المقاومة التي يلقونها حول هذه النقطة ليست إلا حالة من ظاهرة عامة .

ذلك أن تاريخ تقدم العلم هو تاريخ لسلسلة من الاحتجاجات أخرسها طول الزمن . وكل حقيقة جديدة ، فلا معدى لها أن تكون مفارقة يفترض فيها القضاء على ما كان يبدو مقرراً بصورة قطعية . فكيف يدخل امرؤ في نطاق العالم حقيقة من تلك الحقائق دون أن يكون لسان حاله قائلاً لأرباب الاختصاص : « لم تكونوا في الواقع أرباب اختصاص لأنكم تجهلون الأمر الآتي: وهو أني متفوق عليكم ، من جهة معرفتي لتلك الحقيقة ومناداتي بها » ؟ ومنذا الذي يدهش ضمن هذه الشرائط ، إن أسيء استقبال من يحمل تلك الأفكار الجديدة ؟ لقد نظر الذين آمنوا بخضوع الكواكب لمشيئة الله إلى الذين نادوا بالحتمية الفلكية نظرة الكفرة الفجرة . والذين اكدوا الحتمية الفيزيوية الكيميوية أثاروا فضيحة لكونهم أنكروا إمكان المعجزات . فكيف نعجب إن أثار توكيد الحتمية البيولوجية موجة من الغضب والسخط ؟ لا شك أن تلك الموجة ستسكن بسائق العادة وفضل نصوع الحق . ولقد كادت العاصفة تهدأ تماماً في علم الحياة ؛ فلنتكل على المستقبل من أجل هدوئها في ميداني علم النفس وعلم الاجتماع .

٢ — المسألة الثانية

إن مجرد المعاينة لا يجعلنا نعرف إلا أشياء جزئية : هذا الحجر ، هذا الكلب ، هذا النجم ... ولكن المقارنات التي يتاح لنا أن نجريها تدلنا

على أَن الاشياء منطوية تحت أَجناس عليا ؛ تحت **أنواع** متميز بعضها من بعض . مثلاً الصخور (على أَنواع) : اندفاعية ، غضارية ، كلسية . ومن الـكلسية : الرخامية ، والحوارية ، والبيضية (oolithes). كذلك في ميدان علوم الحياة، والنفس ، والاجتماع نلاحظ الملاحظة عينها . فنحن في غابة من الغابات إنما نرى نباتات جزئية ؛ ولكن حين مقارنتها ، نميز شجر البلوط من الدردار والبتولا . في العالم السيكولوجي ؛ العنكبوت ، والطيور الجارحة ، والانسان ، تختلف بالنوعية من حيث غرائزها واستعداداتها الذهنية . في العالم الاجتماعي ؛ جماعات النمل أو الارانب أَو البشر يُلحق كل منها بنمط يختلف تمام الاختلاف عن غيره . وما الأُسر المتعددة الزوجات والأُسر ذات الزوجين ، والاسر المتعددة البعول إلا أنواع اجتماعية . فكيف يعلل من وجهة الفلسفة الطبيعية تشعب هذه الأنماط الذي تطالعنا به المعاينة في كل مكان .

ليست الصعوبة كبيرة فيما يتعلق بأنماط الأشياء غير العضوية كالفلزات مثلاً . إذ يكفي لفهم اختلافاتها أن نتذكر اختلاف تركيبها الكيميوي وما طرأ عليها من تأثيرات خارجية كأحوال الضغط ، والذوبان ، والتكلس الخ ..

ولكن فيما يتعلق بالأنواع الحية ، القضية متشابكة معقدة . لأن هذه الانواع تختلف عن الانواع غير المتعضية بأشياء ثلاثة :

١ً) إن أفرادها تتكاثر بالفطرة إما بصورة لازواجية (كالانشقاق[١]، والبرعمة[٢]، والتبوُّغ[٣]، والتوالد البِكريّ[٤]) وإما بصورة تناسلية يتم فيها التقاء عضو الذكورة بعضو الأنوثة. ٢ً) إن أفرادها تنقُل بالتكاثر إلى ذرياتها أهم أوصافها إن لم تنقل جميعها. فالكلاب تلد الكلاب والبزاة تلد البزاة. ٣ً) لدى دراسة الاعضاء والوظائف لمختلف الانواع نعجب غاية العجب. إذ كأن تلك الأعضاء والوظائف رُكّبت ليستطيع كل نوع أن يعيش في محيطه الحياة التي يقتضيها جنسه، وأن يتكاثر في ذلك المحيط وفق طريقة من الطرائق. بهذا الاعتبار لا ينقضي عجبنا لحراشف السمك أو للضروع الدارّة في ذوات الثدي. تُرى فهل تستطيع الفلسفة الطبيعية أن تجد في مبادئها تفسيراً لكل هذه العجائب؟ أو ليس من شأن الغائية التي تربط الكوائن الحية بمحيطها أن تبرهن على وجود عناية مدبرة، فتأتي على مزاعم تلك الفرضيات من القواعد؟

الواقع أن الصعوبة كانت كبيرة إلى ماقبل القرن التاسع عشر. فقد كان هناك نمطان من الحلول يدافع عنهما المدافعون دون أن يستطيعوا إيجاد حل ثالث.

---

(١) Scissiparité

(٢) Bourgeonnement

(٣) Sporulation (بوْغ = spore)

(٤) Parthénogénèse

الحل الأول مستلهم من الفلسفة الافلاطونية . والمعتنقون له قالوا إن هناك في جهة من الجهات (كعقل الله مثلاً) أنماطاً للأشياء الممكنة لا تحصى ، وهذه الأنماط ضروب مختلفة (الأشياء الرياضية ، الأشياء التي تتناولها صناعات البشر ، الأشياء التي تصنعها الطبيعة الخ ..) فهي النماذج غير المخلوقة التي نُسج على مثالها الأفراد ؛ وجوهر تلك النماذج قائم في الأوصاف الثابتة التي يجمعها حدها المنطقي . فذلك الجوهر يعتبر أَساس الحقائق التي هي قديمة قِدمَ الامكان نفسه .

والحل الثاني مستلهم من الفلسفة الأرسططاليسية . ليس هناك من أَنماط نوعية لتلك التي افترضها إفلاطون . فماثَمَّ إلا أفراد . وهذه الأفراد ليس يختلف بعضها في كل نوع إلا بالاوصاف العرضية ، فهي متماثلة من حيث « الصورة » ، أي من حيث الأوصاف الجوهرية . وتلك الصور قديمة قدم العالم ،وسرمدية ماتعاقبت أفراده ؛ ولئن يجْرِ فصل للصور عن الأفراد ، فما ذلك إلا على سبيل التجريد وتيسيراً للتفكير والعلم .

إن هذين الحلين ،وإن اختلفا، متفقان على أمرين : ١ً) أنماط الانواع ثابتة ؛ ٢ً) قد يجوز أَن يكون بينها مشابه توهم بوجود قرابة تصلها . لكن تلك القرابة منطقية لا واقعية . فطَوال الحقبة التي كان يبدو خلالها أن نتائج العلوم لا تشفع لغير هذه النظرات ، كانت الفلسفة الطبيعية في حرج شديد . ذلك لأن الأنواع،بيولوجيةً كانت أَو سيكولوجية أو سوسيولوجية ، كانت تبدو لغزاً لا يحل .

فلما ظهرت في القرن التاسع عشر مجموعة الأبحاث عن أصل الانواع الحية ، تنفست الفلسفة الطبيعية الصعداء وعادت اليها الثقة . ذلك بأن تلك الأبحاث أدت الى نتائج ثلاث تركت دوّياً في دنيا العلم : ١ً) إن الأنواع النباتية والحيوانية ليست بثابتة ، بل عرَضَ لها ، في مجرى التاريخ ، ولا يزال يعرض لها تحولات . ٢ً) ليست الأنواع مستقلاً بعضها عن بعض ، بل هي — من قريب أو بعيد — بنات عمومة أَو خؤولة . ٣ً) يمكن تعليل تطور الأنواع بمباديء « حتمية » ، على وجه الحصر ؛ وهذه المباديء كافية في تفسير الأشكال السيكولوجية والسوسيولوجية كما هي كافية في تفسير الأشكال البيولوجية .

فلنشرع ، على صورة مجملة ، بذكر بعض الملاحظات التي تبرهن على حادثة تطور الأنواع الحية .

إن علم المستحاثات [١] هو الذي يسوق إلى ذهننا أول فكرة عن التطور وأَول المؤيدات لها . فلقد أقام هذا العلم الدليل على سلسلة من الحقائق البليغة : ١ً) لم تظهر الأنواع النباتية والحيوانية الحاضرة إلا لعهد حديث نسبياً . ٢ً) إن العهد الذي نحياه في عالمنا يمكن أن يسمى بالعهد الرباعي . وقد سبقه عهد أولي وثانٍ وثالث حيوانها ونباتها مختلفان تمام الاختلاف عما نشاهده حولنا . ٣ً) أشكال الحياة الاولى التي ظهرت في

---

(١) paléontologie

العالم كانت بحرية بسيطة . ٤ً) كثير من الأنواع التي تعيش اليوم تشبه أنواعاً منقرضة كالفيل الذي يشبه المحمود[١]، وكالفراش الذي يشبه فراش العهد الفحمي وتبلغ بسطته ستين سانتمتراً . فنحن أمام فرضيتين لا مندوحة عن الأخذ بإحداهما . ترى أبعد أن صنعت الطبيعة أنماطاً ذوات شكل ما ، قد عمدت اليها فنقضت ما أبرمت ، ثم صنعت أنماطاً أخرى **مشاكلة لها تمام المشاكلة** ؟ أم إن هذه الأنماط المشاكلة لتلك التي انقرضت هي **سلالة منحدرة منها ولكن اعتراها التحول** ؟ الواقع أن المرء لا يتردد بين هاتين الفرضيتين ٥ً) وكيف يتردد حين يدقق في بعض الوثائق المستحاثية ؟ ألم يتبع العلماء عهداً فعهداً نشأة القواقع المعروفة بقرون عمون[٢] ؟ ألم يجدوا الحيوانات الوسيطة بين سلف للحصان ذي خمس أصابع وحصان زماننا ذي الاصبع الواحدة؟

وما القول بحيوانات كالطائر القديم[٣] نصفها من الزواحف ونصفها من الطير ؟ أفيحتاج المرء إلى شي أكثر من هذا ليجنح به الظن إلى نظرية تطور الأنواع ؟

إن هذا الظن ليشتد عندما يلتفت إلى سلسلة أخرى من الحوادث .

---

(١) اطلقت العرب على فيل أبرهة الشهير الذي تقدم جيشه لدخول مكة اسم « محمود » . ومن المحتمل أن تكون كلمة « mamouth » محرّفة عن اللفظ العربي كما هو رأي المرحوم محمد طلعت حرب (راجع كتابه : تاريخ دول العرب والاسلام ج ١ ص ٢٣٦) .

(٢) Ammonites

(٣) archéoptérix

أولاً : **المشاكلات**[١] التي تظهرها مقارنة الأنواع الحية. تأمل صنف الطيور ؛ وتدبر عضواً من أعضائها كالمنقار مثلاً . قارن بين منقار الجوارح الأعقف، والمنقار المحدد في العصافير النقارة، والمنقار العريض في المِسْوطيّات والمنقار المرن في الكراوين[٣]، والمنقار الصلد السميك في البط الخ .. إنك لتجد العضو واحداً في كل من هذه الحيوانات ، ولكن ذلك العضو نُظم على هيئة تلتئم مع وظيفة من الوظائف . فهو ها هنا للبحث في الصلصال، وهناك لنقب الفواكه ، وهنالك لنهش اللحم وهلمجرا . وهذه الوحدة في البِنى وراء اختلاف الوظائف تجدها في جميع الأعضاء : الاجنحة ، والقوائم ، وأجهزة التنفس والهضم والتكاثر . قارن الآن بين هيكل عظمي لأحد ذوات الفِقار ، تجد المشابهات تترى . فالعظام متفاوتة في التراصّ وفي التفرّع تبعاً للائتلافات . وليست المشابهات بين انسجة الحيوانات وانسجة النباتات بأقل إثارة للاعجاب ، فكأن جميع الكائنات الحية ذوات قربى فيما بينها . ولكن بعض القرابات قصيٌّ وبعضها شديد الدنوّ . حتى ان قدماء المشتغلين بالتصنيف أشاروا إلى وجو أسر للحيوانات والنباتات ؛ وهم يلحظون بإطلاقهم هذا اللفظ على المجاز قرابة منطقية ، لكنهم لم يدركوا أن الأمر أبعد مما رموا اليه . إذ هناك قرابات حقيقية تُفصح عنها المشابهات النباتية والحيوانية .

---

(٣) Homologies

(٢) Spatules

(٣) جمع كروان Courlis

ثانياً: نرى عند بعض الحيوانات **أعضاء ضامرة**[١]، وهو من الامارات الفريدة في الدلالة. لقد أفاض مذهب تثبيت الأنواع[٢] إفاضة واسعة في أمر الغائية الظاهرة التي تربط الأحياء بمحيطها. ولكن هـذه الغائية ليست حقيقية بالنسبة لكافة الأعضاء. فما نفع أثداء الذكور، والعيوان الضوامر لدى حيوانات الكهوف، وحتى المناجذ[٣]؟ سرد ميتشنيكوف (Metchnikoff) عدداً من مثل هذه الأعضاء غير النافعة عنـد الانسان ولربما أمكن إيجاد مثيلاتها لدى الانواع المختلفة. فمن أين أتت الاعضاء التي شهدت المعاينة على شأنها ذلك؟ لكأنّ الكثير منها — إن لم يكن الكل — متيسر التعليل على نحو واحد. وهو أن هـذه الاعضاء أتت من استعدادات كانت نافعة عند أسلاف الأفراد المعاصرين. ثم انقطع قيامها بالخدمة في عهد من العهود نتيجة تغيير طرأ على حياتها، فضمرت ومالت الى الانقراض. فأنت هنا تلمس التطور لمساً صريحاً. ولا يسعك بعد ذلك أن تأخذ في الانكار على من افترضوا أن للحوت أسلافاً تمشي على أربع لكي يعللوا فيه بقايا عظامٍ أولية.

ثالثاً: وكيف تجحد هذا التطور، فوق ذلك، حين تعتبر كثيراً من الحادثات الهامة في نفسها والتي لاتبدو لك كذلك لشدة تعودك عليها؟

---

(١) Organes atrophiés

(٢) fixisme

(٣) جمع الخُلد

انظر إلى الحيوانات والنباتات الأهلية . كم من اختلاف تراه في أشكال الكلاب (من كلب « الأرض الجديدة » حتى الكلب السلوقي) وفي أنماط الدجاج ، والحمام ، والخنزير ، والتفاح ، والكمثرى ، والورد ! كل ذلك يكاد يدلك على أن هذه الضروب الشتى التي لا تحصى ليست إلا تحولات متفرقة لأنماط وحشية أحسن اصطفاؤها . فهل بعد هذا سبيل إلى التعامي عن مرونة الأنواع ؟

رابعاً : وكيف تشك في ذلك تجاه بعض الحوادث الصغيرة التي يرويها ويعجب لها دارون في يوميات رحلته[1] ؟ مثال ذلك : التشابه الرائع بين أقزام « التاتو » التي لا تزال تحيا في الآرجنتين وجبابرة التاتو الطميرة التي عاد لا يعرف عنها إلا رممها ؛ غرابة الحيوان في أرخبيل غالاپاغوس : فلكل جزيرة من جزره السبع حيوانها الخاص الذي لا وجود له في أي مكان آخر ؛ ومع ذلك بين حيوان كل واحدة وأختها مشابه، كما أن بين حيوانها جميعاً وحيوان اليابسة المجاورة مشابه أيضاً . أفينبغي افتراض خلق مستقل في كل جزيرة من الجزر ؟ أم يجب التفكير

---

(١) كان دارون لا يزال فتى حين أبحر (وسنه لا تزيد يومئذ على الثانية والعشرين) على ظهر الباخرة «Beagle«Limier التي أرسلتها الحكومة الانكليزية سنة ١٨٣١ لدراسة المناطق الجنوبية من أمريكا الجنوبية . وقد دامت الرحلة خمس سنوات . فلما عاد دارون منها كانت الخطوط الكبرى من نظريته جاهزة . (عن ص ٢٣ — ٢٤ من كتاب Yves Delage et M. Goldsmith, Les Théories de l'Evolution)

على العكس بأن تلك الجزر كانت آهلة مذ كانت متصلة بالقارة ثم تطور أهلوها على أثر ذلك ، كلٌّ في سبيله ؟

خامساً : إذا أضفت إلى كل ذلك بعض الدلائل المستخلصة من علم الجنين[١] ، ومن بعض التجارب الناجحة في التربية المنهجية بحسب المذهب التطوري ، يكاد يصعب عليك الشك في حادثة تطور الانواع .

إن الفلاسفة الطبيعيين يعتبرون هذه الحادثة ثابتة . ولكنهم لم يقفوا في أبحاثهم عند هذا الحد . إذ إن القرن التاسع عشر لم يقتصر ، في نظرهم، على إثبات تطور الأنواع . بل إن لامارك (Lamarck) وداروِن (Darwin) وأتباعهما اكتشفوا العوامل التي تفسّر ما كان غامضاً من أمر نشأة الأشكال البيولوجية والسيكولوجية ، وذلك حسب فرضيات الحتمية العلمية .

يضع لامارك مبادىء ثلاثة : ١ً) للمحيط تأثير في الأفراد الذين هم فيه ، مثلاً : الحرارة والبرد والرطوبة تغيّر الأنسجة الحيوانية والنباتية تغييراً بعيد المدى . ٢ً) الوظيفة تنمي العضو وتخلقه ، مثلاً : إذا مرّنتُ عضلات ساعدي تمريناً مطرداً نمت واشتدت ، ولكنها تتعب إن أجهدتُها ، وتضمر إن انقطعتُ عن التمرين . ٣ً) إن الخصائص التي يكتسبها الافراد في مجرى حياتهم تُحفظ وتنتقل بالوراثة ، مثلاً : للبط الاهلي قائمتان

---

(٢) Embriologie

أَنمى من قائمتي البط الوحشي ، ذلك بأنه يمشي كثيراً ويطير قليلاً منذ أجيال طويلة ، فاكتسب خصوصيةً أصبحت ارثية لديه .

هذه المبادىء في رأي لامارك تكفي لتفسير تشكل الأنماط الحية تفسيراً طبيعياً . فلنفرض نوعـاً من الأنواع ؟ يتكاثر في محيط ما . إن أفراد هذا النوع مضطرون . من أجل أن يديموا حياتهم ، إلى الانبساط في أَماكن تتسع بازديادهم . فهم ينتشرون إذن في محيطات نصطلح على تسميتها م مَ مً مٌ ؛ ولنفرض أن هذه المحيطات شديدةالاختلاف بعضها عن بعض ؛ فالمحيط م مثلا محيط حار والغذاء فيه موجود في ماء البحر ، والمحيط مَ محيط بارد ذو غابات والغذاء فيه على الشجر . فماذا يقع ؟ إن ذرية النوع ؟ التي أقامت في المحيط م سوف تتطور في اتجـاه معين فهي ستتعرض لتأثير الحرارة التي تفعل في جلدها ولحمهـا وشهواتها . وهي ستخوّض في الماء وتعوم وتغطِس: مما يحدث في عضلاتها تحويلاً في جهة معينة . وهي ستنقل إلى ذرياتها الخصوصيات التي تشكلت لديها على ذلك النحو . أَما ذرية النوع ؟ التي هاجرت إلى المحيط م فهي ستتعرض لتأثير البرد في جلدها وأَنسجتها وشهواتها.وهي ستنمّى عضلاتها ، عندما تفعل، على نحو مختلف (لأن ارتقاء الشجر قد حلّ محل السباحة) . وهنا أيضاً تعمل الوراثة عملها . لندع بضعة آلاف من السنين تمر ، فستخرج من النوع؟ ثلاثة أضرب من الذريات : ذرية جرت على النمط الأولي بحذافيره ، وذرية طرأ عليها التحول في المحيط م ، وذرية اعتورها التغير في المحيطمَ .

في مثل طريقة التعليل هذه كفايةٌ لايضاح عدد كبير من الظواهر مثلا : ضخامة قوائم النعام الذي هو طير عدّاء وفَتَخُ جناحيه ؛ شكل السمك الذي هو نتيجة لطريقة عومه ومقاومته للسوائل ؛ اختلاف صبغة البشرة اختلافاً إرثياً تبعاً لحرارة البلاد وبردها .

لكنّ هناك كثيراً من الحوادث لا يستقيم فيها تعليل لامارك استقامةً كلية . فإذا طالت رقبة الزرافة ، أفلأنها مطّت عنقها إلى جرائد النخل ؟ وإذا كان للطيور أجنحة ، أفلأنها طالما قفزت في الهواء ؟ ثم كيف يُعَلَّل الحُسن في بعض ذكران الطيور ؟

إن داروين أتى بنظرات شخصية في الموضوع تعتبر معارِضةً لنظرات لامارك . وهي ، في الحقيقة ، مختلفة عنها تمام الاختلاف .

والذي هداه سبيل مكتشفاته إنما هو تربية البهائم والطرائقُ المتبعة في تلك التربية .

يريد مربٍ للحمام أن يحصل على عروقٍ يكون لها ، مثلاً ، منقار شديد العَقَف . تدل التجربة على أن في استطاعته الحصولَ على ذلك خلال زمن قصير . كيف يصنع ؟ إنه ينتخب مما لديه من صغار الحمام أفراداً من الذكور والاناث يضعها على حدة ، فيزاوج بينها . ثم يعمد الى انتقاء جديد بين مايخرج من هذه المزاوجة ، صادراً في انتقائه عن عين المبدأ أي انه يجعلها تتزاوج في نفس الشرائط ، وهلمجرا إلى أن تتحقق غايته التي يسعى اليها .

لماذا تنجح هذه الطريقة نجاحها الذي ذكرناه ؟ لأن هناك ناموسين طبيعيين ينتفع بهما المربي : ناموس **التفاوت**(١) : ليست الصغار بعضها عين بعض ، وليست عين أبويها (فهي متفاوتة متغايرة) ؛ ناموس **الوراثة**(٢) : تنتقل الخصائص الفطرية (لا المكتسبة) بالوراثة في الغالب . هـذان الناموسان المتعاكسان في الظاهر لابد وأن يكونا صحيحين بدليل نجاح التربية. إذ لولم يكن من تفاوت ، لما كان هنالك حمام منقاره أشد عقفاً ؛ ولو لم يكن من وراثة ، لما فضلت مزاوجة الأفراد ذوي المنقار الاعقف على مزاوجة غيرها .

ثم يتساءل داروين ، بعد تقريره لهذا النقاط ، عما إذا كانت الانواع الوحشية اتبعت في تشكلها مثل هذه الطريقة الناجحه في التربية . لأن الحصان والحمار وحمار الوحش ليست أبعد شبهاً فيما بينها من أجناس الحمام مثلاً . فاذا كانت هذه الاجناس متفرعة عن أصل واحد ، فلمَ لايكون الامر كذلك في الحصان والحمار وحمار الوحش ؟ كل مافي القضية من صعوبة هي معرفة الشيء الذي فعل في ذلك التفرع .

لقد كان داروين يعتقد أن ناموسي التفاوت والوراثة ، من حيث انهما طبيعيان ، لابد وأن يصدقا على الحيوانات المتوحشة مثلما صدقا على الحيوانات الاهلية . ولكنه كان ينبغي له أن يخترع قوة يكون لها من النتائج مايعادل

---

(١) Variabilité .

(٢) Hérédité .

الأثر الذي يحدثه المربي في تربية البهائم . فذهب الى أن هذه القوة هي ما دعاه **التزاحم الحيوي**[١] وما يعرف عند الناس بالنزاع على الحياة . ففي رأيه ، ١ً — إن من يتزاحمون في محيط واحد هم أفراد الأنواع المختلفة وأفراد النوع الواحد الذين يطلبون لطعامهم نفس الأغذية ؛ فإذا فرض أن فريقاً منهم استأثر بأكل كل شيء ، هلك الآخرون جوعاً . ٢ً — إن من يتزاحمون في محيط واحد هم الآكلون والمأكولون ؛ فإذا وجد المأكولون وسيلة يتخلصون بها جميعاً ، هلك الآكلون جوعاً ؛ وإن كانوا من الفُسولة بحيث يَدَعون أنفسهم طعمة للآخرين، انقرض نوعهم . ٣ً — إن من يتزاحمون للتكاثر ضمن النوع الواحد هم الذكور فيما بينهم والاناث فيما بينهن . — فإذا تأملنا ناموس التفاوت وناموس الوراثة وناموس التزاحم الحيوي هذا ، استخرجنا ناموساً رابعاً يكون للجميع بمثابة نتيجة منطقية لازمة . هذا الناموس يسميه داروين ناموس **الاصطفاء الطبيعي**[٢]، وهو الذي أُطلق عليه من بعده ناموس بقاء الاصلح . « فكل خصوصية نافعة للأفراد أو للنوع ، **بمراعاة البيئة التي يوجدون فيها**، تُحفظ وتنتقل بالارث» فغير الصالحين ينبذهم البقاء ، فلا يمتد جذرهم؛ والصالحون يُخلَّدون ويتكاثرون.

إن هذا الناموس الرئيسي يزيد على تعليلات لامارك شيئاً جديداً ، وإن كانت الحدود الاولى في النظريتين متفقة . لنفرض أن نوعاً من الانواع، يتكاثر،

---

(١) Concurrence vitale .

(٢) Sélection naturelle

ثم لنفرض سلسلة من المحيطات م ، مَ ، مً ، الخ .. المحيط م حار بحري ، والمحيط مَ بارد ذو غابات . ولنفرض أن ذراريَّ النوع ؟ انتشرت في مختلف هذه المحيطات ، فمن هي التي ستبقى في المحيط م ؟ إنها الكائنات التي توفر فيها ، بسبب التفاوت وبالصدفة ، خصوصيات شاذة ، قليلاً أو كثيراً ، ولكنها نافعة لبقائها وبقاء أنسالها في محيط حار بحري . والتي ستبقى في المحيط مَ وتكون جذراً يُعْقِب فيما بعد فتلك التي توفر فيها شذوذ نافع لها ولأنسالها في محيط غابات بارد . وعلى مر الدهور ، ينقرض في كل محيط الأفراد غير الصالحين الذين لم يألفوه ، ويبقى الصالحون الذين ألفوه . في آخر الأمر ، وبعد تنقية آلية محضة ، يخرج من النوع الأول ؟ أشكال مفترقة تختلف عن أصلها .

هذا التعليل بارع من الوجهة الفلسفية . فهو يعلل السبب الذي من أجله نحسب أن الأنواع تشكلت للبيئات التي تعيش فيها وتتكاثر ؛ وذلك دون تدخل عناية مدبرة ولا علة أخيرة . الأفراد الذين لم يألفوا بيئتهم يعمل فيهم الاصطفاء ، فلا يبقى إلا المؤتلفون أي الافراد الذين نحسب أنهم خُلقوا من أجل أن يعيشوا ويتكاثروا في البيئة التي يعيشون فيها .

قامت بين أتباع لامارك وداروين خلافات وخصومات. لكن كثيراً منهم أصبحوا يدركون اليوم أن مبادىء إمامَيْهم ليست على طرفي نقيض . غير أن بعض هذه المبادىء تفضل الاخرى في تعليل طائفة من الظواهر ، والبعض الآخر يرجح على غيره في تفسير طوائف اخرى ؛ فليس منها

مايكفي لتفسير الـكل ؛ ونظرية التطور لاتزال مفتقرة إلى مايدعمها .إذ ماهي حقيقة ناموس الوراثة ، وعلى أية طريقة يجري ؟ وماهو مدى الاصطفاء الطبيعي وقوته ؟ وكيف تتشكل الخصوصيات الشاذة التي ينشأ عنها قيام الاستعداد الصالح أو فقدانه ؟ أهذه الشواذ خصوصيات طارئة تتكردس وتتجمع ؟ أم هي انقلابات فجائية[1] كتلك التي عاينها في بعض النباتات هوغودوفريس (Hugo de Vries) ؟ وبعد، فماهي ماجريات تاريخ الحياة بالتفصيل ؟ هل الأنواع الحيوانية والنباتية ذوات قربى ، فينبغي إرجاع فروعها إلى شجرة نسبية واحدة ؟ أم هل ينبغي لنا ،على العكس ، أن نميز شجرات من الحياة مختلفة ابتدأ تطور كل منها من أشكال من البروتوبلازما مختلفة في أصل تركيبها الكيميوي؟ كل ذلك مسائل لاتزال قيد الدرس والبحث .

على أنه مهما يكن من مصير هذه المسائل ، فإن الفلسفة الطبيعية قد بعثت بعثاً جديداً . وبينما كانت قضية أصل الانواع البيولوجية تبدو مستحيلة الحل ؛ وبينما كانت الغائية الظاهره في المتعضيات الحية حاجزاً لايستطاع النفاذ من خلاله ، إذا بهذا الوهم يزول منذ ظهور لامارك وداروين . نعم إن مبادئهما لاتنير كل غامض ؛ إلا أنها تفتح مسالك للبحث تجيز كل استبشار وأمل .

أفلا توفرلنا ، بصورة خاصة ، تعليلاً مرضياً للاشكال السيكولوجية

---

(١) mutations .

والسوسيولوجية التي كان يُظن بأن طبيعتها ونشأتها لغز من الالغاز ؟

أ — لقد أشرنا منذ فاتحة هذا الكتاب الى أن الاستعدادات النفسية لدى مختلف الأنواع متباينة تباينَ تركيبها الطبيعي . أ) ففيما يتصل **بالشعور** ، ماعاد أحد اليوم ، على الرغم مما صنع ديكارت ، يستطيع أَن يشك في وجود تصورات واعية لدى الحيوانات العليا ؛ فإن بنيتها الفيزيولوجية وسلوكها مشابهان ، أَكثر من الحد الواجب ، لما لنا من بنية وسلوك . وفي مقابل هذا ؛ كما أنه ليس لدينا من سبب يحملنا على عزو تصورات إلى أَشجار البلوط والصنوبر ، فإنا لانملك سبباً أَقوى يدفعنا أن نلحق التصورات بالحيوانات الدنيا (كالاسفنج ، وَشُقّار البحر ، وهِدْرَة الماء العذب) . أما الحيوانات المتوسطة كالمحَارّيات (Huîtres) والمدوسّيات (Méduses) ودود الارض ، فتشكيلها وبنيتها يحرّمان علينا في حقها أي إثباتٍ أَو نفي . ب) ثم من جهة **الذكاء** ، لا أَحد يستطيع أن ينكر وجوده لدى الحيوانات العليا . فالكلب والقرد والفيل تعي ، على وجه التأكيد ، الغايات التي تسعى اليها في فعلها ؛ وهي تُمازِج — تجاه الوضعيات الخارجية — بين ردود الأفعال المناسبة لبلوغ تلك الغايات. وفي وسعك ، إن شككت في هذا ، أَن تراقب كلباً يريد أن يُفتَح له الباب أو أن يُقدّم إليه شيء من الحلوى ! أَما الحيوانات السفلى بمعنى الكلمة ، فلئن كانت عديمة الوعي ، فهي من باب أولى عديمة الذكاء . وأَما الحيوانات المتوسطة ، فبما أننا لا نعلم أن لها وعياً فإننا لا نعلم كونها ذكيةً أَو خرقاء .

وإذن فالحيوانات متباين بعضها عن بعض من حيث الوعي ومن حيث الذكاء.

م) والحيوانات متباينة في **الغرائز** أيضاً.

إن لكل الاحياء حاجات غريزية كالأكل، والشرب، والتكاثر. ولكنه تقدم لنا القول إن بعض هذه الأحياء تمتاز بخصوصية غريبة: وهي أنها، في الوقت الذي تحزها فيه بعض حاجاتها، تقوم بإنجاز ما يجب للوفاء بها. على هذا، تعرف العنكبة كيف تنسج شبكتها، والطير كيف تبني عشها، وذكر اليعسوب كيف يلاحق أنثاه فيزدوج معها على نحو عجيب. وفي كل أحوال هذا الجنس، **الحاجة الغريزية** (Instinct - besoin) مرافقة **للمعرفة الغريزية** (Instinct - connaissance).

فدراسة المعارف الغريزية توفر لنا نتائج مدهشة. ١) إن هذا الجنس من الغريزة يظهر بصورة فطرية، دون تربية سابقة أو بعد تربية لا تذكر. ٢) إنه اختصاصي. والحيوان الذي يقوم، غريزةً، بأعمال صعبة جداً يعجز، من وجه آخر، عن التخلص من أبسط المصاعب. ٣) إنه أعمى. وبالقدر الذي نستطيع معه إطلاق الحكم في ميدان غامض كهذا، نلاحظ أن الحيوان الذي يؤدي عمله، بسائق الغريزة، لا يفهم الغاية التي جعل العمل ملائماً لها. فالدجاجة التي تسوقها غريزتها للإرخام يستوي لديها بيض الجص والبيض الحقيقي.

زد على هذا، أن تلك الغرائز مختلفة من نوع الى نوع. ومع ذلك، يمكن

تصنيفها في زمرتين : فبعضها مؤتلفة مع ضرورات المحافظة على الفرد : كتلك التي تدفع الأرنب لاتخاذ المكو ، والعنكبوت لنسج الشبكة ، وَيرَقانة أمّ عُوَيْف لحفر أجحار في الرمل تكون بمثابة الفِخاخ. وبعضها الآخر مؤتلفة مع ضرورات المحافظة على النوع : كتلك التي تدفع كثيراً من الحيوان لبناء الأعشاش ، والإرخام ، وتموين المخازن بالسَلْح والعسل واللحم الغريض والحشرات المشلولة ، ميرةً للسُرفات القادمة ؛ وأيضاً تلك الغرائز العجيبة التي تُهيب بالذُكران للسعي وراء الإناث وتهديهم للإمساك بهن ومزاوجتهن . فكأن الطبيعة في هذه المواضيع موسيقيٌّ ، مِفَنٌّ وَحْدِه : برع في تنويع النغمات حول لحن واحد تنويعاً لا مزيد عليه!

فأما الانسان فهو مختلف في استعداداته النفسية عن الحيوان أَشد الاختلاف . إن لديه الكثير من الحاجات الغريزية ؛ ولا كذلك المعارف الغريزية . والمجتمع هو الذي يعلمه ، بالتربية ، طرائق الوفاء بها . إلا أَن لديه خصوصيتين نفسانيتين تستحقان النظر . فهو يملك عقلاً تأملياً يخوله البحث الذي يستنبط منه علمه وما يستتبعه العلم من تطبيقات عملية . وهو يملك شعوراً معنوياً (يسميه بعضهم العقل العملي) للحكم بصورة من الصور، على الخير والشر المضافين إلى أعماله أو اعمال الآخرين .

ترى فهل في مبادىء النزعة الطبيعية ما يعلل كل هذا ؟

لنتأمل ، قبل كل شيء ، عضواً فيزيولوجيا معيناً ، مثلاً : قائمة البط ذات الكف المغشاة . إنها تتصف بوصفين . ١) هي **فطرية** وإن كانت

ضعيفةً إبان الولادة . ٢ً) هي **مؤتلفة** ونظامَ عيش ذلك الطير السابح العائم ،فـكأنها جُعلت لتسهل له حياته الخاصة به . فلو سألنا فيلسوفاً طبيعياً من أتباع مذهب التطور عن كيفية تشكل تلك القائمة ، لقال : إن أَفراد البط فيزماننا سلالةُ بطٍ قديم (précanards) لم تكن له قوائمُ ذاتُ كف مغشاة ، على الرغم من أنه عاش مخوضاً في الماء . فلو فرضنا أنه ، **لسبب من الاسباب أياً كان** ، ظهر في ذلك البط القديم أَفرادٌ كان لها أغشية بين « أَصابع » قائمتها ، لرجحت على غيرها فيالفة(شرائطالعيش)، وفاقت الأفراد الاخرى في البحث عن الغذاء ، والنجاء من الاعداء ، وتعقُّب الاناث . فازداد تكاثرُها على لداتها ، وأَصبح البط ذو القائمة المغشاة يزداد يوماً عن يوم . أَما نشأة « الاصابع » المغشاة الاولى فلئن كان بالاستطاعة تعليل نموّها حسب فرضية لامارك (وذلك برده إلى السباحة أَي الوظيفة المنشِئة للعضو) ، فإن من الخير ، لأجل تعليل انبثاقها عن العدم ، الأخذَ برأيداروين(وذلكبافتراض الصدفة السعيدة التيأوجدت شواذّ عرَضية نماها التمرين من بعد ، وأَبقى عليها استمرارُ الأفراد الصالحين وديمومتهم .)

فلننحُ الآن هذا النحو من التعليل في المسائل الأخرى التي نحن بصددها .

لنتدبر ، باديَ الرأي ، حالة غريزةٍ من الغرائز ؛ مثلاً : تلك التي تدفع بالأرانب البرية لحفر الامكاء . إن هذه الغريزة هي ١ً) **فطرية** :

موجودة ، دون تربية ، لدى كل الأرانب البرية ؛ ٢) **مؤلفة** : تنفع الفرد والنوع بما توفره لها من أمان . فمن أين أتت تلك الغريزة ؟ (في رأي فلاسفة التطور) أن الأرانب قد انحدرت من أصلاب أرانب قديمة (prélapins) لم تكن لديها غريزة اللجوء إلى المكو . فبافتراض أن بعضاً من تلك الأرانب اتخذت ، **لسبب من الاسباب أيا كان** ، عادة حفر الأمكاء لها ولذراريها ؛ يتوفر لها من ذلك شرائط تجعلها تفضل غيرها في دوام الحياة والتكاثر . ومن هنا نشأت وتوافرت الأرانب المستعدة بالإرث لحفر الأمكاء . وعلى طول الزمان ، استأثرت وحدها بالديمومة . بقي علينا أن نعلل من أين أتت لدى الأرانب القديمة تلك العادة التي أصبحت غريزة فيما بعد . لحل هذه المسألة يرى رومان وبيريه (Romanes et Perrier) فائدة في تمييز الغرائز الأولية من الغرائز الثانوية . فأما الأولى من هذه الغرائز فهي غرائز بسيطة (مثلاً ، غريزة الطيور التي تتخذ أعالي الأغصان لتنام) . والعادة الأولى التي صدرت عنها هذه الغرائز جاءت بالصدفة ولا شك . وأما الغرائز الأخرى فغرائز معقدة (مثلاً ، غريزة النحل المعمار التي تدفعه إلى بناء حجيرة من طين لسرفته وميرتها بالعسل) . والعادة التي جاءت منها هذه الغرائز لم تكتسب عرضاً ؛ بل كان أسلاف الأفراد الحاليين ذوي ذكاء ولا ريب ، فاكتسبوا عادات كانوا يدركون الغاية منها . وهذه العادات هي التي أصبحت الغرائز الارثية التي نعجب لإحكامها . فالأفراد

الذين يخضعون اليوم لفعل هذه الغرائز فقدوا معناها (الأول ، وأصبحوا يقومون بها دون وعي) . ألا نرى إلى البخيل كيف ينتهي به الأمر إلى حب المال في ذاته ، مع أن المال لا يُبتغى إلا لوجوه إنفاقه ؟ ومثل هذا التعليل منطبق على حال الأرنب .

ثم لننظر الآن في العقل التأملي وفي الضمير الاخلاقي المعزوّ للانسان ، نرَ المبادىء عينها كافية .

إن تمتع الانسان بالعقل التأملي يعني : ١َ) أن فكره متجه وجهةَ من شأنها أنه **بالفطرة** لا يفتأ يبحث عن الوحدة في الكثرة ، وعن التشابه في الاختلاف ، وعن البقاء فيما هو عابر ؛ ٢َ) أنه يفكر **بصورة طبيعية** كما لو كان يسلّم ببعض الأوليات: («الشيء لا يجوز ان يكون هو عينَ نفسه وهو ضدهّ في نفس الوقت وبذات الاعتبار » ؛ « لكل حادثة سبب » ؛ «عين الأسباب تحدث عين النتائج ») . وإن تمتع الانسان بالضمير الاخلاقي معناه أَنه فُطر على **شعور غريزي** ببعض الوجائب المفروضة عليه. ويتجلى هذا الشعور لديه قبل العمل ؛ فبعض الأعمال تظهر له واجبة الفعل ، وبعضها واجبة الاتقاء . كما يتجلى لديه بعد العمل على هيئة سرور معنويّ لذيذ أَو وخز أَليم في السريرة . فمن أَين جاءت استعدادات كهذه ؟

الحق أَن العقل التأملي والضمير الأخلاقي لدى كل فرد مدينان الى حد كبير ، كما بيّن ذلك علماء الاجتماع ، إلى الضغط والاكراه اللّذيْن يمارسهما المجتمع منذ الساعة الأولى بصورة شعورية أَو لا شعورية على

الأولاد الخاضعين لتأديبه. فالتربية الفكرية التي يتلقاها الطفل ، واللغة التي يُعَلَّمُها (وهي ملأى بعادات التحليل المنطقي) ، والمدلولات الكاملة التي تُدَسُّ له ، وما يُراض عليه من رؤية العلاقات المتعددة — التي يُتكلَّم له عنها — تحت زاويتي الزمان والمكان ، توجّهه توجيهاً قوياً إلى بعض الأنحاء الخاصة في التفكير . ثم إن ما يؤخذ به من تربية أَخلاقية ، في المدرسة وفي الأسرة وفي المعبد وفي المحادثات العامة ، وما يراه من سير الأوضاع الاجتماعية ، وما يخضع له بفعل حرفته التي يحترفها ؛ كل أولئك قد يكون أَيضاً أشد نفاذاً الى عواطفه المعنوية . بيد أَن أجود تربية عقلية لن تضع كلباً في مقام يؤهله لمعاناة الرياضيات العليا ، ولن تمنح غراباً حس العدل والظلم . وإذن فلا بد أَن يكون لدى البشر على التحقيق ، نواة من الاستعدادات الفطرية تصبح فيما بعد ، بتأثير التربية ، ما ندعوه لدى الراشد العقلَ التأملي والضمير الاخلاقي . فمن أَين أتت هذه النواة ؟ لنستذكرْ ، كرةً أخرى ، قائمة البط .

إن نواة العقل التأملي هي : ١ً) **غريزية** ، لأن التربية لا تعللها بأجمعها ، ٢ً) **مؤتلفة** : فالعقل يهبنا ميلاً إلى البحث عن الخصائص العامة للأشياء ، والقوانين الثابتة للحوادث ، وإمكاناً لتمييز تلك الخصائص والقوانين . وذلك أمر هام من حيث انه يتيح لنا حساب النتائج المحتملة لأعمالنا ، وإعداد العدة ، من جراء هذا الحساب ، للوفاء بما تقتضيه ضرورات بقائنا الفرديّ وبقاء أنسالنا ورهطنا. فاذا جرينا على التعليلات

السابقة ، قلنا إن «الرجل المتمتع بالعقل » (Homo sapiens) على حسب ما نراه في زماننا انحدر من صلب «إنسان سابق » (préhomme) لم تكن لديه هذه النواة للعقل التأملي . فبافتراض أن بعض أفراد هذا الانسان ، **لسبب من الاسباب أياً كان** ، نشأ لديهم استعدادٌ للتفكير وللعمل خيرٌ في المعقولية من استعداد غيرهم ، يترتب على ذلك أن يفضُل هؤلاء الافرادُ غيرَهم في استيفاء شرائط البقاء لهم ولذراريهم ولرهطهم. فيتكاثرون وينتشر نموذجهم . وينشأ عن ذلك نوع من البشر متزايد العدد تنتقل صفات العقل فيه بالوراثة . — ويبقى أن نعلل مصدر أوائل آثار العقل لدى « الانسان السابق » ؛ فيجوز أن تكون تلك الآثار إما نتيجةً لعاداتٍ اكتسبها أسلافنا بفعل البيئة المباشر ، وإما أمراً آخر ، في النشأة الأولى : أي ضروباً من الشواذّ الموفّقة .

وما يقال في العقل التأملي وارد أيضاً في نواة الضمير الأخلاقي . فإن هذه النواة هي ١َ) **فطرية** : لأنه لا يُجتزأ بالتربية ، في أمر تعليلها ، ٢َ) **مؤتلفة** : لأن الضمير يدعو الأفراد إلى احترام بعضهم بعضاً والى تعاون بعضهم مع بعض ، وهو الشرط الضروري لاستمرار بقاء الرهوط الاجتماعية ولرخاء تلك الرهوط التي تهلك الانسانية بهلاكها . وها هنا فرصة جديدة لاطلاق التعليل التطوري من عقاله كرّةً جديدة . إن «البشر السابق » لم تكن فيه ذرة من الضمير الاخلاقي . فبافتراض أَن بعض أَفراده كانوا غير اجتماعيين أو أعداءً للاجتماع ، يترتب على ذلك عدم

امتداد جرثومتهم . ويلزم عنه أن افراد البشر لم يكونوا ليستطيعوا البقاء إلا على سبيل العَرَض : ذلك بسبب عزلتهم واضطرارهم إلى الاعتماد على قواهم فحسب ، في طبيعة ابتدائية ومتوحشة . وأَنّى يكون لهم استحياء نسلهم ، مادام لا وجود لولدٍ من دون اجتماع رجلٍ وامرأة ولو اجتماعاً عابراً ؟ وماهو مصير الطفل الانساني إن أهمله والداه منذ الدقيقة الأولى ؟ بل الإمَ يصير ، وهو أخو وهن ، إن لم يكفله أبواه خلال عشر السنوات الأولى ؟ إنه « لا أناسيّ من غير مجتمع » . ولكن إذا جرى العكس ، فأسّس أَفراد من البشر ، **لسببٍ أيًّا سبب** ، رهوطاً اجتماعية ، مستمرة ، لزم عن ذلك بقاؤها بفضل تقسيم العمل والتفاهم على الدفاع المشترك ؛ بل لزم علاوةً عليه بقاء جذرها . لأنه بدلاً عن أَن تكون الأعقاب متروكة وشأنها، تَوَفَّر لها — فضلاً عن الرعاية — التأديبُ والوقوف على علم الأسلاف وتجربتهم . فأدى ذلك الى انقراض غير الاجتماعيين وتكاثُر المستعدّين منهم للحياة الاجتماعية . ومن هنا كان الانتقال الوراثي في المؤالفات التي هي — كالضمير — دافعة بالفرد إلى إرادة الحياة على نحو اجتماعي يقوم على تبادل الاحترام والتعاون . ويبقى أَن نحدد مصدر الاستعدادات الأصلية التي ساقت بعض «البشر السابقين» إلى العيش في الرهوط . وذلك مالن يتراخى بنا أَمد الخوض فيه .

ب — هذا وليست الأنواع السيكولوجيه وحدها هي التي تُعلّل بتدخل العوامل التي أَتينا على ذكرها . فإن الأنواع الاجتماعية أيضاً

قابلة لمثل ذلك التعليل . إنك لتجد أوضاعاً عائلية ، ودينية ، وعدلية ، وسياسية ، وتربوية ، وعسكرية ، الخ . . . بمقدار ما تجد من رهوط اجتماعية . فمن أين أتى كون تلك الأوضاع على ما هي كائنة عليه ، ومن أين كانت العلاقات القائمة بينها على ماهي قائمة عليه ؟ هاهنا أيضاً ، ينبغي لنا تذكر التزاحم الحيوي . وها هنا أيضاً يجب أن نتذكر بقاء الأصلح . فمنذ أن وُجدت الرهوط الاجتماعية ، وُجدت على حال التنازع : قتال بين العشائر لسبي النساء، وسلب الماشية ، وامتلاك الرقيق ؛ تناحرٌ وتفاخرٌ من أجل بهاء السيطرة ؛ تطاحن بين الحواضر للاستيلاء على بعض الاراضي والمرافيء ؛ خصومة على مصالح تجارية لاحتياز المواد الابتدائية، أو لتهديم المزاحمة ، أو للاستئثار بالزبائن. فماذا جرى خلال ما لا يحصى من أشكال ذلك الصراع الأبدي ؟ لقد نشأ أن هلكت في مجرى أدوار التاريخ الرهوط الاجتماعية التي ساءت مؤالفتها فأذلت واستُعبدت ؛ وازدهرت الرهوط التي هي خيرٌ استعداداً ومؤالفةً من غيرها . ولقد حدث أن مجموعة أوضاع الشعب هي التي كانت في كل عصر سرَّ قوته أو ضعفه ، ومبعث نجاحه أو تهلكته . فكأيٍ من مؤسسة هجينة بغيضة ظالمة ضمنت غلبة رهطٍ إلى وقت ما ! وكأيٍ من مؤسسة حسنة صالحة مقدسة كانت سبباً في هلاك مجتمعٍ محافظ عليها !

فأنت ترى إذن أن لامارك وداروين لم يقفا بالفلاسفة على سر الأشكال البيولوجية فحسب ؛ بل وفرا لهم مبدءاً عاماً ذا منزع طبيعي في التعاليل

يصلح في علم النفس أو في علم الاجتماع مثل صلاحه في علم الحياة . فحيثما كان التزاحم ، كان هنالك اصطفاء لطرح العاجزين والابقاء على من هم خير صلاحاً . وحيثما أوحت المعاينة بغائية ظاهرة ، ارتد تعليلها مصادرة على ذلك الأصل .

٣ — بقيت مسألة ثالثة[١] . هل تستطيع الفلسفة الطبيعية أن تعلل ظهور أول الكائنات الحية في العالم ، وظهور أول حالات الشعور وأول الجماعات ؟ إن الإخفاق ها هنا هو بمثابة غرق المركب لدى وصوله للساحل .

يرى الفلاسفة الطبيعيون أن تلك المسائل متفاوتة في درجة الصعوبة. فقضية أصل الاجتماعات أثارت كثيراً من الأخذ والرد ؛ ذلك لأن الذين عالجوها لم يفكروا إلا في البشرية . فهم قد ظنوا ، عن غير تمحيص، أن المجتمع ولد بنتيجة «حسابات واعية » ، واخترعوا حالة طبيعية عاش فيها البشر منفرداً بعضه عن بعض . ثم زعموا قيام عهد أو عقد اجتماعي عزم البشر بموجبه على الاجتماع فِرَقاً فِرَقاً ، وعزوا الباعث على هذا العزم إما إلى الخوف الناشيء عن العزلة ، وإما إلى التفكير في ما يأتي به الاجتماع من منفعة ومصلحة للأفراد وذراريهم .

مثل هذه الفرضيات لا تقوم لها قائمة إذا اعتبرنا عالم الحيوان . فنحن نرى : ١) أن الانسان ليس بالكائن الوحيد الذي يعيش ضمن

(١) ارجع الى الصفحة ٦٤.

مجتمعات مستمرة . فالنحل والنمل والأرَضَة مثله في ذلك . ٢) أن اجتماعات موقتة تنعقد ، في الأنواع العليا ، بين ذكر وأنثى (واحدة أو اكثر) وأَطفالهما ، وأَن هذه الاجتماعات تدوم إلى أن يستطيع هؤلاء الاستقلال في شؤون المعاش . ٣) أن الأنواع تهلك لولم تتشكل هذه الاجتماعات . إذ ماذا يكون مصير الطيور لو أَهمل الوالدان الارخام والالقام ؟ وماذا يكون مصير ذوات الثدي لو لم تُتعاهد في أوائل أيام حياتها بالارضاع والعناية والتربية ؟ .

هذه الملاحظات تكفي لارشادنا إلى فرضية قريبة الاحتمال في أمر أصل الجماعات البشرية الأُول . هناك فرق عظيم بين طفل الانسان وطفل غيره من الحيوانات العليا . فإن صغار الطيور وصغارذوات الثدي سرعان ماتنهض بشأن نفسها . فليس بها حاجة إلى حماية الكبار لها أثناء زمن طويل ، وهؤلاء الكبار يستطيعون الانفصال عن الصغار ، دون أن يمسوا النوع بسوء ، قبل أن يعتاد الصغار العيش في مجتمع اعتياداً لافرار من وطأته . أما ولد الانسان فمختلف من هذا الوجه . لأنه ناقص من وجهة تركيبه الطبيعي . وهو يظل على نقصه طوال أعوام . وإذا أُهمل قبل انقضاء سنواته العشر ، كان نصيبه الموت . فلا غرو أن تكون الأسر التي يمتد جذرها هي تلك التي بقي الوالدان فيها مجتمعين إلى أولادهما . ولا غرو أن يُحسَّ الجميع بحاجة عدم الانفصال بعد أن اكتسبوا عادة العيش المشترك وما تتضمنه من منافع كالأمن وتقسيم العمل وغير ذلك.

ألا إن الانسان المنفرد أسطورة اختلقها الأخلاقيون لان الاسرة كانت معاصرة للانسان مذ وجد ؛ ولولاها لما عاش . فمنها خرجت أشكال المجتمع البشري الأخرى التي تفوقها في التعقيد . وإذن فبظهور السبب ، بطل العجب .

أما ظهور حوادث الشعور لدى بعض الكائنات الحية، فتعليله أصعب. إلا أنه ، في نظر الفلاسفة الطبيعيين ، لا يُعجز مذهبهم . يقولون :

نعم نحن لا نعلم كيف تتولد التصورات الواعية بنتيجة عمل الدماغ . ولكن هل نعلم كيف يتم جذب المغناطيس لبرادة الحديد؟ وهل نستنتج من عدم علمنا أن هذا الجذب مفقود غير موجود؟ التجربة تحملنا على معاينته ؛ ونحن نقنع بذلك ونقرّه دون اعتراض . فكذلك يجب أن يكون موقفنا من ظواهر الشعور . نحن لا نتبين الأسلوب الذي يجري عليه الجهاز العصبي في إحداث تلك الظواهر . ولكنّ أموراً كثيرة تدلنا على أن هذا الجهاز العصبي هو الذي يُحدث الشعور .

فلننظر في الحوادث التي تنيرنا في هذا الصدد .

١ً) قليل من الكائنات الحية ما يدلنا بسلوكه على وجود تصورات واعية . إذ نحن نشك في وقوع هذه التصورات لدى النباتات والحيوانات الدنيا كالاسفنج والمرجان وهِدْرَة الماء العذب . ولكننا لا نستطيع جحوده لدى الحيوانات العليا والانسان . ومن شيق **التوافق**

(Concordance) [١] ان الحيوانات التي تتمتع بالشعور لها جهاز عصبي .

٢) لنأت إلى حيوان يتمتع بالتصورات الواعية ، ولنحذف منه ، دون قتله ، نصفي كرة دماغه . لقد صُنع هذا بالحمام والكلاب والارانب ، فبقيت حية . إلا أنها فقدت الذاكرة والخيال والسعي الحر . وإنها لتموت خَوَراً أو تقضي نحبها لحادث من الحوادث يطرأُ عليها إن لم يتعاهدها إنسان بعنايته . وكما ان البرهان على أهمية الضغط النسيمي في الغليان يتم بمعاينة ماينجم عن حذفه (على طريقة **الاختلاف** différence) ، فكذلك ليس زوال الوعي لدى الكائنات المرفوع منها نصفا كرة الدماغ بأقل برهاناً على شأنهما في حدوث الوعي .

٣) على أن أبلغ دليل في هذا الصدد يرجع إلى « **التغايرات المتناسبة** » (Variations relatives) بين الاستعدادات الذهنية والتشكلات العصبية .

أ — القوى الذهنية متفاوتة بين الأنواع الحيوانية المختلفة أبعد التفاوت . فعلى سبيل المثال ، ليس الانسان سواءً والأرنب والضفدع في الذكاء . وبموازاة هذا أنت ترى اختلافاتٍ عميقةً من حيث التشكيل لدى مقارنة نصفي كرة دماغ إنسان بما يشاكلها لدى الأرنب والضفدع .

ب - لاقياس بين الغلام والمراهق والشيخ فيما يبدو لديهم من

---

(١) الكلام على « التوافق » هنا (وعلى « الاختلاف » و« التغاير المتناسب » في الفقرتين التاليتين) تراد به الاشارة الى طرائق جون استورات ميل الشهيرة في منطق العلوم .

ذاكرة ، وخيال ، ونضج تفكير . فهي موازية في تباينها لتباين نمو الدماغ في كلٍ منهم . إن دماغ الطفل واهنٌ وهنَ ساقيْه . ودماغ الشيخ متصلب تصلب عروقه .

م -- المعتوه الفطري عاجز عن إجراء أبسط العمليات الذهنية . وهو إما متقلص العلبة الدماغية(microcéphale) وإما متضخمها من جراء امتلائها بالماء (hydrocéphale) . وفي كلتا الحالين، ضمور دماغه موازٍ لغيبوبة نموه العقلي .

د -- المجانين أنواع مختلفة . فكثير من هؤلاء يُظهر التشريح كونهم مصابين بجراح دماغية متفاوتة في السعة . على أن منهم من لا يبدو مصاباً بجراحاتٍ من هذا النوع،ومع ذلك علة جنونهم فيزيولوجية . وكما أن السعال ليس علةً في ذاته وإنما هو دليل على سوء حالة أَعضاء التنفس؛ فكذلك بعض ضروب الجنون ؛ فهي تدل على حالاتٍ (في الدوران الدماغي أَو في تركيب الدم) مردُّها إلى فساد القيام بالوظائف في بعض الأَعضاء : كالغدد الداخلية ، مثلاً ، وخاصة التناسلية .

ه — ثم إن ما يمنع دوران الدم في الدماغ يجر إلى غيبوبة الشعور ؛ وكل ما يهيج هذا الدوران يولد نشاطاً عنيفاً ومشوَّشاً.فانضغاط الشريانات السُباتية ، أو التوقف الطارىء على القلب ، أو العطش ، أو الجوع ، أَو التعب ، أَو نقص الدم تنشأ عنها إما اختلالات في الذاكرة ، وإما أحوال تخليطية . والمنبهات ، والكحول ، والأَفيون ، والحشيش ، والحمى تتجلى

جميعاً بفيضانٍ في الصور والأوهام والهذيانات وعربدة التفكير . ومنذا الذي لايعرف ، بتجربته الشخصية ، ماتسوق له التخمة أو عدم استواء الجسد أو ارتفاع درجة الحرارة من ارتكاسات نفسانية ؟

و— التخريبات الطارئة على الدماغ ، والصدمات العنيفة في الرأس، والاحتقانات الدموية أو التشمعية التي تحيق بالتلافيف ، والجروح تصيب بعض المناطق ؛ لطالما استتبع كلٌّ أولئك اضطراباتٌ عميقة في الذاكرة والخيال وملكات التفكير والنقد .

فبعد ماتقدم ، ولولا أن للقضية ذيولاً دينية ، منذا الذي يأبى الإذعان أمام سيل تلك البراهين الجارف ؟ علينا أن نكرر القول إننا لا نعلم **كيف** يُحدث الدماغ التفكير ، ولكننا نرى رِأي العين أنه هو الذي يُحدث التفكير . غير أن الذي يصدُّنا عن تقرير ذلك هو أننا نتصور الدماغ الحقيقي، ونحن على خطأ فيما نصنع، مطابقاً للمظهر الذي على نحوه نلمحه ؛ وأنت تعلم أن تصورنا للأشياء مغيرٍ ومبدل : فالدماغ الحقيقي هو إذن غير ماتصوره لنا حواسنا . إنه لو كان لدودة الأرض أن تفكر ،لما فهمَتْ السبب الذي من أجله تشعر بالحرارة أثناء ساعات من النهار دون ساعات أخرى . ذلك بأنها ـ وهي عمياء ـ لاتبصر الشمس . فمن المحتمل أَن نكون مثل تلك الدودة من حيث عدم الاحساس بقوى عديدة ربما كانت كالشمس من حيث الأهمية . وإنه لو أوتينا حساً زائداً عما لدينا من حواس ، لتجلّت لنا ولا شك فنون من الطاقة نجهلها كل الجهل . وإذن

فقد يجوز ألا يلزمنا أكثر من هذا ، إذا شئنا أن نفهم كيف يُحدث الدماغ الحقيقي الفكرة . فأما والحال كما ذكرنا ، فلا مناص لنا موقتاً من تقرير أن الدماغ هو الذي يحدثها . وهذا يجيز لنا أن نخلص إلى النتيجة الآتية : ليس الوعي إلا نتيجة للعمل الذي يجري في داخلنا فنلحظه بحواسنا متجلياً على هيئة عمل عصبي .

ومحصل ماتقدم ، أن اعظم الصعوبات التي تعترض سبيل الفلسفة الطبيعية إنما هي تعليل الميكانيكية التي نجمت بحسبها أوائل الكائنات الحية في العالم المادي .

فقد كان الفلاسفة والعلماء حتى القرن السابع عشر يقبلون دون صعوبة أن من الكائنات الحية ما يخرج عفواً عن المادة. كانوا يحسبون أن الديدان تنشأ من نفسها على تفسخ اللحم ، وأن البراغيث تولد من الغبار ، وأن الفئران تتشكل ضمن كومة القمح . إلى أن جاء العالم الايطالي ريدي (Rédi) ، فبيّن أفن هذه الآراء . لأن اللحم إذا صين عن الذباب بغشاء نقي ، تفسخ من دون أن يظهر فيه الدود . فلا ديدان إذن من دون بذور.

ثم أعيد بحث هذا الأمر من جديد في أواسط القرن التاسع عشر . إذ لاحظ بوشه (Pouchet) وجود جسيمات صغرى في المياه الراكدة والمرق المعتّق ؛ فتساءل أليس هذا بالتولد العفوي نراه رأي العين ؟أنت تعلم ماذا كان جواب باستور (Pasteur) وكيف كانت سلسلة تجاربه

الرائعة . لقد بينت هذه التجارب إلى حد البداهة أن بوشه على خطأ في زعمه ، لأن الجسيمات لا تنشأ دون بذور .

إذن هل معنى هذا أن التولد العفوي غير موجود في الطبيعة؟ بعضهم لا يتردد في إثبات هذا القول . وعندهم أن باستور برهن على ذلك . مع أن باستور لم يبرهن إلا على شيء واحد ، وهو أن التولد العفوي لا يحدث في الشرائط التي أشار إليها بوشه ، ولم يدلل مطلقاً على استحالته ، كما لاحظ لودانتك .

لقد أتى على الأرض حين من الدهر كانت فيه على درجة من شدة الحرارة لا تساعد على حمل الكوائن الحية . ثم عمرت الكوائن الحية ظهر البسيطة . فهل باستطاعتنا تعليل ذلك دون معجزة ؟ هناك فرضيتان مقبولتان :

١) نستطيع أن نفرض أن الحياة ولدت في عالم مختلف عن العالم الشمسي؛ وذلك العالم تحطم فتبعثر حطامه ، فبقيت منه مع هبائه المتناثر بذور حياة علقت بالأرض وهي تدور حول الشمس ، فألقحتها من الخارج . ولعل هذا ما يجعل لغز تشكل الحياة لا يزال مستعصياً على الحل ، لأن هذه الحياة ربما تكون قد تشكلت ضمن شرائط مادية نعجز عن تحقيقها وعن تصور شيء يتعلق بها .

٢) هناك فرضية أبسط من الأولى . وهي أن الأرض قد اعترتها أحوال سخونة ورطوبة وضغط وتكهرب لا ندري حقيقتها . وإن نشأة

الجبيرات الأولى ربما تكون قد اقتضت اجتماع بعض الظروف المعقدة. وهذه الظروف المعقدة قد تكون وجدت مرةً من المرات لا أكثر. ومن شأن الأحياء أن يكفيها أن توجد مرة واحدة، حتى تتكاثر وتتطور بصورة فطرية. فلا عجب إذن – في هذا التخمين الثاني كما هو الأمر في التخمين الأول -- ان كنا عاجزين في الوقت الحاضر عن تحقيق تلك الشرائط التي نعلم أنها معقدة أشد التعقيد ونادرة أشد الندرة.

وكيف نعجب من عجزنا هذا حين نتأمل حالة العلم الحاضرة ؟إذ العلم حتى اليوم لا يعلم من أمر البروتوبلازما إلا أنها مادة صمغية تشبه الجلاتين (Colloïde). ويكاد العلماء لا يدرون شيئاً من أمر هذه المادة. فكيف نعجب إن فاتنا فن صنعها ؟ على أن العلم كلما تقدم، قرُبت الشقة في نظره بين ماهو عضوي وما هو غير عضوي. فقد اكتشفت ضروب من نمو المواد غير المتعضية تشبه نمو النباتات. وقد لوحظ أيضاً أن بعض الحركات تُحدث في المادة الصمغيه الكولوئيدية تشكلات ذوات مظهر حُجيري. وقد لوحظ أيضاً أن بعض الالقاحات التي كان يُظن أن وجود عضو التذكير شرط فيها يمكن أن تتم بعمل محلول ملحي أو بوخز إبرة في جدار البيضة. وكل ذلك يجيز أعظم الآمال. فلربما استطعنا ذات يوم، كما يقول لودانتك، ان نوجد بتركيب حيوي ما. لا نوعاً من الأنواع المعروفة الآن بما لها من وراثات متجمعة، بل شكلا من الاشكال البروتوبلازميه يستطيع ان يتغذى ويتنفس ويتناسل بصوت اوتوماتيه.

٤ – خلاصة القول : إن أَعلام الفلسفة الطبيعية يستنتجون من هذه الآراء التي قدمناها نتائج جريئة ، فهم يقولون :

إن علوم العالم غير العضوي بأسرها (التي هي أكثر العلوم تقدماً بالنسبة إلى غيرها) تتضافر على الايحاء لنا بنزعة حتمية نتصور بحسبها الكون — آلياً كان أَو تحريكياً — متطوراً وفاق نواميس دون أن يكون لتطوره غاية ما ، ودون أَن تدبره أية عناية مدبرة . نعم إن الظواهر التي تدرسها العلوم البيولوجية والسيكولوجية والسوسيولوجية تبدو، لأول وهلة ، خارجة على تعليلات من هذا النوع ؛ ولكن ذلك إنما هو مجرد الظاهر . لأن العلم ، على قلة تقدمه ، قد استطاع في هذا الصدد أَن يوجد طرائق ذات شأن في التعليل . وهذه الطرائق تعلل إلى حد ما الكثير من تلك الظواهر دون أن تلجأ إلى موضوعات غريبة عن الفلسفة الطبيعية الحتمية . وهم يرون أَن القرائن تدل على اتساع هذه الطرائق في المستقبل .

بالطبع ، لا يعلل هذا المذهب كل شيء بالتفصيل ؛ لأنه ما من علم كامل في هذا العصر ، ولربما لن يكمل علمٌ ذات يوم. ولكن هذا المذهب في خطوطه الرئيسية ، يشكل نظماً (système) مُرضيا ، بسيطاً ، بيناً ، منسجما، تأخذ الأمور فيه مواضعها وتجد تعليلا لها . ولا جرم أَن الطبيعيين ينظرون إلى فلسفتهم على أنها بنت العلم ، لأن كل شيء فيها بُني وفق مناهج سديدة صلدة قامت على أسس التجربة المتينة .

الفصل الثاني

الفلسفات الروحانية

الفلسفات الطبيعية هي فلسفات وثوقية . وكذلك الفلسفات الروحانية : فهي تعتقد أيضاً أنها تستطيع أن تشيد علماً للمطلق ؛ ولكنها لا تنظر إلى هذا العلم عين النظرة الأولى . فلنمحص ، قبل كل شيء ، الأسباب التي تدفع بالروحانيين أن يرفضوا المذاهب الطبيعية ، ثم عناصر المذهب الذي يقيمونه في وجه تلك المذاهب .

١

يمكن أن تحشد الحجج التي ترد على الفلسفة الطبيعية في زمرتين اثنتين : ١ً) إن النتائج المنطقية التي تنتج عن الفلسفة الطبيعية هي نتائج تعود بالشر على روح البشر وقلبه . فلا يجوز إذن أن نتقبلها إلا إذا حمل فكرنا حملاً على اعتناقها . ٢ً) إن المذاهب الطبيعية ، فضلاً عن أنه لم يقم عليها الدليل ، عاجزة بوجه عام عن ان تؤتي الفكر الطمأنينة التي يبحث عنها ؛ وهي في الأمور التفصيلية تصطدم بمصاعب تكاد تكون مستحيلة الحل.

***

ليس البشر مجموعة عقول فحسب ، بل هم أناس لهم قلوب و يعيشون ضمن مجتمعات . فهل في مكنة مذهب من المذاهب أن يملأ أنفسنا إذا لم يستوف بعض الشرائط ؟ لأجل أن ينشرح صدرنا الفلسفة من الفلسفات، لابد أن توفر لنا هذه الفلسفة الأسباب التي تحمل على العيش وتدعو للحرص عليه ؛ لابد لها أن تعلمنا كيف يجب أن نسلك سبيلنا في الحياة ؛ لابد ان يكون من شأنها دلالة الناس على العدالة والخير اللذين هما من شرائط الحياة الاجتماعية ؛لابد ان تكفل لنا قيمة المبادىء التي تعتمد عليها. فإذا فقدت فلسفة من الفلسفات هذه المزيا ، فقد تكون صحيحة تقتضي ان نطأطىء الرأس أمامها ، ولكنها لن تكون إلا فلسفة ثقيلة الوطأة ، مجردة عن الانسانية . وعلينا قبل أن نتقبلها أن نرجع البصر فيها مرات ومرات ، وأن نقلبها على وجوهها ؛ حتى إذا ما أثار تمحيصنا لها شيئاً من الريب ،كان من حقنا ومن واجبنا أن نطرح اعتناقها ، وأن نأبى التسليم بها .

فلننظر ، على ضوء هذه المبادىء ، في الفلسفة الطبيعية . إنها لتبدو لنا من بين جميع الفلسفات التي تصورها البشر أحطها أخلاقية ، وأجحدها لقيمة العلم ، وأدناها إثارة للعزم والنشاط .

(أ) ١ - نقول أقلها أخلاقية :

لأن أحكامنا الأخلاقية إنما تعتمد على فكرة قيمة الأفراد وعدم قيمتهم الأخلاقية . فنحن لانحترم بعض الناس إلا لأنهم في نظرنا ذوو قيمة أخلاقية ؛ ونحن لانحتقر بعضهم الآخر إلا لأنهم غير ذوي قدر

أخلاقي . فنحن نشعر أن علينا فعل كل شيء من أجل أن نكتسب تلك القيمة الأخلاقية ، أو على الأقل من أجل الا نفقدها . ولكن ماهي مكانة هذه القيمة الأخلاقية في الفلسفة الطبيعية ؟ الجواب المتحتم: لاشيء. كل أعمال الناس تُعلل في تحليلات الفلسفة الطبيعية بالوراثات وبالمحيط. فهل نحن الذين اخترنا وراثاتنا ؟ وهل نحن الذين اخترنا محيطنا؟ الانسان الفاضل إذن هو ذلك الذي آتاه السعد ، فولد في محيط طيب وفيه وراثات حسنة . والانسان الخاسر هو ذلك الذي تحيّف به النحس ، فولد في بيئة سوء حاملا وراثات سوء . فأي فضل للأول ، وأي ذنب للآخر ؟ليس أحد بمسؤول عما هو. وأحكامنا الأخلاقية إذن تستند إلى مدلولات باطلة.

ثم إننا نعتقد أن علينا واجبات وفرائض أخلاقية محتمة . وهذه الواجبات والفرائض هي تلك التي يقنّنها ويفسرها علم الأخلاق. ولكن أي معنى يبقى لفكرة الواجب في الفلسفة الطبيعيه ؟ بيّن كانت (Kant) أن « يجب عليّ » تستلزم « أنا مستطيع » . لأنه لاواجب على من ليس بحرّ . ومن محض التهكم أن تقيد يديْ إنسان ورجليه، ثم تقول له : انهض واجرِ !.. فإذا كانت الحتمية الطبيعية هي الحق ، أفليست وراثاتنا ومحيطنا تجعلنا مقيدين جميعاً بقدر لا يد لنا في الخروج عنه؟وماذا يبقى من فكرة الواجب في نظرية كهذه ؟

لاجرم أن الاحساس بالواجب يظل – في أيسر الأمر – قائماً في أنفسنا . ولكن الفلسفة الطبيعية تعلل نشأة هذا الاحساس . والتعليل

الذي تقوم به يهدم لدينا كل ماهـذا الاحساس بالواجب من سلطة . فالضمير الأخلاقي (في نظر تلك الفلسفة) لم ينمُ عند الأفراد ولم يسهر المجتمع على حمايته وعلى تعاهده بالتربية إلا لأنه يخدم النوع الانساني . فهل يكون الاحساس بالواجب (في مثل هذا التعليل) غير شبح خلاب يكذب به النوع على الفرد ، ويستثمره من أَجل مصلحة الجماعة ؟ هل يكون هذا الاحساس إلا أَداة لاستعلاء الجماعة على أَفرادها ؟ وحينئذٍ يكون الحق في جانبِ مَن : أَفي جانب ذلك الذي يطيع إطاعة عمياء ، أَم في جانب الذي يأبى الاستمرار على العبودية ويعلن مع نيتشه (Nietzsche) « الحرب على الأخلاق » ، فيحقق « إرادة البأس » التي هي خصوصية « الرجل الأسمى » (Surhomme) ؟

ليس هذا كلَّ مافي الأمر . والفلسفة الطبيعية تكاد تقضي على اهتمامنا بالأخلاق . إني إذا اعتقدت أن كيفية سلوكي متوقفة على مشيئتي ، فمن الطبيعي أن أتساءل : « ماذا ينبغي عليّ أن أفعل لكي أُحسن صنعاً » . أما إذا سبق علي قضاء وراثاتي ومحيطي بأن يكون سلوكي على نحو معين ، فأي معنى لتساؤلي ؟ إنه لا يتوقف عليّ أن أكون صالحاً أَو طالحاً ، خيّراً أو شريراً ، سعيداً او شقياً . ففيمَ إذن أرهق ذهني بأفكار لا تجديني نفعاً ؟

كلا ثم كلا ! إن الفلسفة الطبيعية لا تُبقي للأخلاق على قيمة ولا على سلطة ولا على معنى . فأسئلة الأخلاق في نظرها عبث ، ومواعظها هزل ، وأحكامها ومواثيقها أجدر بالصبيان . لا قاعدة في الحياة تقبل البرهان في

فلسفة كهذه . إنما نحن كما نحن ؛ فلا مبرر لعدل ولا لخير . وليت شعري ماعسى أن يحصل حين يدرك جميع الناس هذه الحقائق ؟ أي مجتمع بشري يستطيع إذ ذاك أن يحتفظ بتوازنه ؟

ب — ثم إن النزعة الطبيعية لا تقل في تخييبها للآمال المعقودة عليها عن حطتها الاخلاقية .

ذلك بأنها لا تزلزل سلطان الضمير الأخلاقي فحسب ، بل إنها تهدد مع ذلك العقل النظري وكل مانسميه علماً ؛ فهي ، تبعاً لذلك ، تقوض أركانها .

إننا لا نؤمن بقيمة النتائج التي نستخلصها من استدلالاتنا القبلية ، إلاّ لأننا نقرّ ضمنيا بهذه الأولية : « الشيء لا يكون هو عينَ نفسه ونقيضَ نفسه معاً » . ونحن لا نؤمن برسوخ حقيقة النواميس العامة اللائي نؤكدها إلا لأننا نسلم ضمنياً على نحو لا يقل عن السابق بالمبدأ الآتي : « حينما تحدث الظروف نفسها ، تحدث الظواهر نفسها » . ونحن لا نعتبر تجاربنا كافية للبرهان على قانون إلا لعقيدتنا بأن نجاحها الثابت لا بدّ له من سبب . وبكلمة مختصرة ، يقوم خَلْفَ توكيداتنا العلمية بعض الموضوعات السرية ؛ وإنما تبدو لنا القضايا المقررة لدينا علمياً غير قابلة للجدل ، على مقدار ماتبدو لنا تلك الموضوعات غير محتملة للانكار والأخذ والرد . فعمَّ نشأ لزوم تلك الموضوعات ؟

إنه لا يد للتجربة وحدها في الأمر . فأنا إذ أقول مثلاً : « تحدث

عين المعلومات عن عين العلل » ، لم أجرب في حق كل الحوادث ، ولا جربت في كل زمان ومكان . وما عسى أن يكون شأن التجارب المعدودة التي أجريتها ، بالقياس إلى مالا حصر له مما لم أحاول إجراءه من تلك التجارب ؟ وقل مثل هذا في الأوليات جميعاً . إننا، ضمن الحد الذي نضع فيه أولية منها ، لانترجم عن تجربتنا وحدها ، وإنما عن شيء آخر هو ما يُملى علينا من شعور بالبداهة . فمن أين أتى هذا الشعور بالبداهة ؟

تذكَّر جواب الفلسفة الطبيعية عن هذا السؤال . لئن بدت لنا أوليَّةٌ ما بديهيةً ، فذلك أننا ورثنا بنية دماغية ذهنية معينة ؛ وكما أن جهازنا الهضمي يهيئنا للهضم وفاق بعض القوانين ، فكذلك تلك البنية الدماغية الذهنية هي التي تجعل فينا استعداداً لأن نفكر كما لو كنا نسلم ببعض المبادىء . وإذا سألت عن منشأ تلك البنية ، فاعلم أنها لاتخرج عن مجموعة من الخصائص ظهرت ، لسبب أياً كان ، لدى أسلافنا الغابرين ، وأن الاصطفاء الطبيعي أبقى عليها لكونها نفعت في المحافظة على الفرد وعلى النوع ، مثلما جرى في قائمة البط ذات الكف المغشاة أو في جناح البطِريق (Pingouin) المتخذ للسباحة .

غير أنه بأي حق تُسنَد إلى أولية من الأوليات قيمةٌ شاملة وضرورية؟ بل بأي حق تُعتبر تلك الأولية حقيقة ثابتة ؟ وبأي حق يُعتَمد عليها في توكيد قانون مهما صغُر شأنه ؟ لئن كانت أوَّليات العقل هُنَّ ماهنَّ في نظرنا ، فإنما ذلك لأنه — على الأرض ، وفي المحيط الذي ترعرع فيه

أسلافنا ، وضمن الحد الذي أتاحت لهم فيه منظومتهم الحسية أن يفقهوا طبيعة ذلك المحيط – كان من المفيد للأفراد وللنوع أن يعتادوا التفكير على نحو معين . ولكن منذا الذي يضمن لنا استمرار الأوّليات في الاحتفاظ بقيمتها غداً ؟ منذا الذي يؤكد لنا أننا لو كنا عائشين في الشعرى اليمانية لما لزمنا ، لكي نستمر في العيش ، أن نروض أنفسنا على التفكير وفاقاً لأوليات أخرى ؟ منذا الذي يؤتينا موثقاً بأن مايظهر لنا بديهياً من حيث اعتيادُنا التفكيرَ على المقياس البشري ، لن يختلف فيما يبدو لنا عما يكون لو ملكنا حواسّ أخرى أو لو كانت حواسنا أكثر لقانة ورهافة ؟

إن العقل يصبح في تعليل النزعة الطبيعية مجردَ مجموعةٍ من العادات الفكرية التي كُتِب لها التوفيق في العالم الذي حي فيه آباؤنا . فهل يكفي ذلك في وجوب اتخاذ التوكيدات الصادرة باسم ذلك العقل يقينياتٍ علميةً شاملة لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها ؟

ج – وهل ، بعدُ ، من مذهب كالمذهب الطبيعي موئساً ومثبطاً ؟ هنالك فلسفات تنفخ في الآمال ، فهي تعدنا بالخلود بعد الموت ، وهي تبشرنا بأن ذكرياتنا باقية بعد الحياة . وأننا سنلقي أَعزّاءنا ، وسنرى العدل منبسط السلطان ، فيثاب المحسنون ويعاقب المسيئون . وهذه الفلسفات تؤكد لنا أن الدنيا خير العوالم الممكنة ، وأننا سنشهد ذات يوم ازدهارها وبهجتها ، وأن لكل مانصنع من الأعمال مغزى ومعنى ، وأنه لا يضيع لنا سعي نسعاه . وسواءٌ أكان هذا حقاً أم باطلاً ، فإن من شأنه أن يُحبِب

في الحياة فضلاً عن ان يعين على احتمال لأوائها ومكارهها .

فاذا كانت مقالات الفلسفة الطبيعية حقه ، فماذا يبقي مما قدمنا ؟ليس للعالم من غاية . وهو ينمو على سبيل البخت . فنحن نضطرب ساعة على سطحه اضطرابَ فُقاعةٍ على وجه اليم ، ثم نموت كما تضمحل الفقاعة . إذا زال دماغنا ، زال وعينا وزالت ذاكرتنا وزالت تجربتنا وزال مايجعلنا إيانا.على ذلك ينبغي ان تجتزيء مطامعنا على الأرض،ولاشيء غير الارض. ففيم شغلنا إذن؟أَنشتغل للسعادة؟ولكن ألا ترى أن سواد الناس مصروفون عنها بالضرورة ، إذ يتنازعهم « ألم الشهوة ومضاضة الهم » ؟ لئن كان سعد بعضهم أَوفر من بعض،فما قطُّ دامت نعماء. ولعمرك ماأشقّ طريق الحياة على السالكين ! انهم يمشون إلى غير مدى ، ويجرون إلى غير مستقر فكيف لا ينغّص التفكير في هذا أسعد أُويقات هنائهم ؟ نعم ان من الممكن تعليق الامل بأشياء أَقلّ قابلية للزوال والهلاك كالخيرات التي يجر اليها تقدم العلم ، وازدهار الفن ، وصلاح التنظيم الاجتماعي العادل . ولكن ما الفائدة من كل ذلك ، اذا صحَّت النزعة الطبيعية ؟ستفنى الارض بعد زمن شديد القصر في جانب السرمدية ، وستكون البشرية فانية قبل فناء الأرض على وجه التأكيد . وهب حرارة الشمس قد هبطت درجات معدودات ، فماذا يبقى ليت شعري من ذلك الخلود الواهم الذي يعزوه رجال الادب والفن والعلم والسياسة الى آثارهم وأوابدهم ؟

أَليس تصبح الحياة والوعي من شر الدواهي ، في نظر فلسفةِ

طبيعية لاتناقض نفسها ؟ ان شاتوبريان (Chateaubriand) لم يكن مغالياً حين اتهم أمه بانها « حكمت عليه بالحياة » . « يضطرب الناس من أَجل الخواء ، ويجودون بالنفس من أَجل العدم ! » .

فوا لمرارة مذهبٍ هذا شأنه ! ولكأنّ هذا المذهب انما اختُرع ليلقي الحسرة في قلوبنا . تروي الاسطورة المعروفة أَن الشيطان ميفيستوفيليس (Méphistophélès) مانفخ على زهرة إلا أذواها . فالنزعة الطبيعية حين تكفر بالواجب ، وتقضي على الثقة بالعقل ، وتذهب بالأمل في المستقبل كأنما تنفخ علِى تلك الازاهير فتذبل رُواءها و تُصوّح عودها . ألا إنه مالم تقم على هذا المذهب البراهين الناصعة لايجوز الإيمان به ، وإلا فالامتناع عن نبذه لوثةٌ فينا ورقاعة .

✡✡✡

فلنتساءل : ماقيمة الادلة التي اعتمدت عليها النزعة الطبيعة ؟ انها تزعم ، وقد تكون مؤمنةً بما تزعم ، أنها تتكلم باسم العلم . ولكنها ألا تصنع العكس من ذلك تماماً ؟ أفلا تتجاهل روح العلم ؟

إن من شأن العالم ألا يقطع بحل قضايا لاتزال غير محلولة في نظره . بل إن من شأن العالم أن يكون البادىء بالاشارة الى مواهن النظريات وأن تطيب نفسه بالاعتراف بمواطن جهله ؛ حتى إذا مابدا له رأي ، لم يغفل عن التنبيه على درجة احتماله أو عدم تعيينه . فهل يصنع الفيلسوف الطبيعي هذا الصنيع ؟ أفلسنا نراه يجزم فيما يدعيه جزماً مخالفاً لحيطة العلماء ؟ إنه

لأ ييني عن ترداد قوله : « عادت الطبيعة مفضوحة السر » . أفنحن قد وقفنا على كنهها ، بعد ما أورده لنا من تعاليل وتفاسير ؟

أنحن شفينا ، بعد ما استمعنا إليه ، من ذلك الدُوار الميتافيزيكي الآخذ برؤوسنا ؟ أنحن قد علمنا ، آخر الامر ، لماذا كان هنالك شيء بدلاً من لاشيء ؟ كلا مع الاسف ! ان الفيلسوف الطبيعي مطمئن فيما بينه وبين نفسه حين يتخذ كمية معينة من قوة ومن مادة أو من طاقة بلا مادة، فيسلم بأن كل مايعرض لهامن تحول وتبدل إنمايجري بحسب نواميس ؛ ولكن من أين جاءت تلك القوة ؟ وممّ نشأت تلك المادة ؟ وعمّ صدرت تلك الطاقة ؟ هل يدري الفيلسوف الطبيعي ذلك ؟ وهل يستطيع أن يفهمنا إياه ؟ وهل في مكنته أن يبرهن لنا على انه لامحّل لطرح المشكلة ؟

أنحن نعلم ، بعد أن جاءنا الفيلسوف الطبيعي بنظرياته ، لماذا ظهرت أوائل الكائنات الحية على وجه الارض وفي انحاء الكون ؟ لقد قال لنا إن التولد العفوي غير محال ، وإن الأمر قيد البحث ، وإن هذا البحث يتقدم يوماً عن يوم ؛ ثم تنبأ أن سيؤدي البحث الى حل المسألة على ذلك الوجه . على أن القضية لمّا تزل معلقة؛ ومنذا الذي يملك التنبؤ عن الوجهة التي تتطور فيها مكتشفات العلم ؟ لطالما وجد العلماء في أبحاثهم أشياء لم يكونوا ينتظرون اكتشافها . فلقد يجوز ان تكون هنالك فجوة وانقطاع بين ماهو عضوي وماهو غير عضوي . وقد يجوز أن يكون ظهور الحياة

في العالم داخلاً في باب « غير العقلاني » (Irrationnel) على حد تعبير ميرسون (Meyerson) .

ثم هل وَقَفَنا الفيلسوف الطبيعي على نشأة الشعور والفكر ؟ إنه ليبدي تساهلاً غريباً فيما يتعلق بنظرياته . إذ علامَ برهن في ذلك الصدد ؟ على ان هناك صلة بين العمل الدماغي والعمل الذهني . ولكن هل يقضي علينا وجود تلك الصلة أن نستنتج بأن الجملة العصبية تفرز الشعور وعملياته ؟ إن استنتاجاً من هذا القبيل يفرض قبل كل شيء إمكان وجود وظيفة هذا شأنها؛ وافتراض كالذي ذكرنا كلام ليس تحته طائل . هم ربما جعلوا الدماغ الحقيقي مجموعة من جسيمات متحركة . ولكن هل تستطيع ، مهما كانت تلك الجسيمات صغيرة وقادرة على التجابذ والتنابذ ، أن تقوم بشيء آخر غير التحول عن مكان الى مكان ؟ فكيف نجعل الفكر مجموعة من الحركات الذرية ؟ لنأخذ مثلاً فكرتي عن العدل . لئن لم تكن شيئاً غير حركة الكهارب التي رُكب منها دماغي ، فما هي طبيعة هذه الحركة ؟ أهي حركة مستقيمة أم مستديرة ؟ أهي متجهة ذات اليمين أم ذات الشمال ؟ أهي حركة مضطربة أم مطردة ؟ سريعة أم بطيئة ؟ لا يستطيع المرء الا أن يطرح أمثال هذه الاسئلة على رغم كونها فارغة . فما أصوب رأي شوبنهور حين يرى أن من يخلط الفكرة وحركة الدماغ لا يعني ما يقول: فهو كمن يتكلم عن «حديد من خشب » ! ثم انهم ربما جعلوا الدماغ الحقيقي محض طاقة ، فتتجلى عندهم قواه الخفية في أمرين معاً : ما نسميه الطاقة الروحية

من جهة ، وما لدينا عنه من تصور مادي من جهة ثانية . ولكن شأنهم في هذا كمن « طاف يبغي نجوةً من هلاكٍ فهلكْ »(١) اذ ما تلك الطاقات التي تُكسب الواقعية لما نلمحه على هيئة أَجسام ؟ ماهي تلك الطاقة الروحية التي يتكلمون عنها ؟ وما يفترضونه من الطاقة، بأية آلية يستحيل بعضها الى بعض ؟ هل في هذا الهذر الطويل غير الالفاظ الفارغة ؟ صدق مونتين Montaigne حين قال : « السؤال كلام ، والجواب عنه من نفس المادة » .

إن الفيلسوف الطبيعي يقول: « أنا أعلم » حيثما يقول العالم : « أنا أجهل » . فبأي حق يجاوز الحدود التي قضى الاختصاص بالتزامها وعدم تعديها ؟

ثم إن الفلاسفة الطبيعيين سرعان ما يطمئنون إلى تعاليل مريبة و تعاليم جُزاف ، كلما حسبوا بأنها تنجيهم من مزالق تورطوا فيها .

أفيظنون أن في مبادىء لامارك وداروين وأتباعهم ما يوفر توفيراً كافياً تعليل التطور الكوني في أجزائه جميعاً ؟ إن مجرد النظر إلى تلك المبادىء يدلنا أنها على جانب من البساطة يجعلها عاجزة عن تعليل حوادث معقَّدة مثل تاريخ الحياة والفكر والجماعات . لا جرم أن هناك قسطاً من الحق في حادثات « التفاوت » و « الوراثة » و « التزاحم الحيوي » و « الاصطفاء الطبيعي » و « بقاء الأصلح » . ولكن أثر هذه العوامل أعجز من أن ينير لنا كل غامض ؛ ما في ذلك شك .

---

(١) في الاصل : من وقع في الظلام لانه أراد جلاء الغيم .

فلننظر مثلاً، على سبيل التفصيل لا الاجمال، إلى مشكلة **نشأة الغرائز عند الحيوانات** . بيّن فابر (Fabre) مبلغ الصعوبة في حلها باللجوء إلى الموضوعات التطورية فحسب .

لنأخذ مثلاً غريزة الحشرة المسماة (Sitaris) . إن هـذا الحيوان هو طفيلي على بعض أنواع النحل المسماة (Anthophores) . فهذه النحل تحفر في أكوام من الرمل مساكن مجتمعة ومتصلة من الخارج بدهاليز . وفي جوف تلك المساكن تبني خلايا تميرها بالعسل ، فتبيض بيضة في كل خلية ،وتُغلق دهاليز الدخول ، وتموت قبل مجيء الشتاء . عندما تُنقَف البيضة ، تأكل السرفةُ العسل، ثم تنقلب خادرةً (Chrysalide) وتخرج في الربيع . فلنعد الآن إلى الحشرة الطفيلية الـ (Sitaris): إنها في وقت مبيض النحل ، تبيض أنثاها على مدخل مسكن النحل المسّماة (Anthophore) ومن هذا البيض تخرج شبه قملة صغيرة تدعى (Triongulin) فهذه الحشرة تبقى طيلة الشتاء دون طعام ولا عمل .وفي الربيع عندما تخرج ذكران النحل بواسطة الدهاليز المؤدية إلى مساكنها ، تتعلق هذه الحشرات بأوبارها الدقيقة . وفي أثناء الالقاح تنتقل من الذكر إلى الأنثى . ثم في وقت مبيض هذه الانثى على وجه العسل ، يُسقط الحيوان الطفيلي نفسه على البيضة فيأكلها ويتغذى بالعسل ،ثم يستحيل إلى خادرة ، بمعنى أن الذي يخرج في آخر الأمر من الخلية التي صنعتها الـ (Anthophore) هو الـ(Sitaris) البالغ . فكأن أنثى هـذا الطفيلي، عندما وضعت بيضها على باب الخلايا ، كانت

مطَّلعة على كل مايجري ! فمن أين أتتهـا هذه الغريزة الدافعـة ؟ أيقولون : من عادةٍ اكتُسبت على سبيل الصدفة ؟ إن هذه الفرضية هي من الغرابة بحيث لا يميل المرء الى الوقوف عندها . أَم يقولون إن أَسلافاً بعيدة لـ (Sitaris) الحاضر اكتسبت على نحو ذكيّ هذه العادات، ثم تبلّرت في هذه الغريزة التي تدهشنا ؟ إن هذا الحل تقوم في وجهه مصاعب جسيمة . فكل أَفراد الـ(Sitaris) تموت قبل حلول الشتاء، وذراريه لا تُنقف إلا في الربيع ؛ بمعنى أَن البالغين[١] لا يعرفون أَبداً أَنسالهم ، فكيف كان يمكن لهم أَن يعلموا أَن بعض التدابير نافعة لهم وبعضها غير نافع ؟ وماذا كان يحصل لو اتخذوا الحل الذي من شأنه هلاك صغارهم ؟ بالطبع يمكن الخلاص من الصعوبة والزعم بأن الأرض كانت في القديم على درجةٍ من الحرارة كافية لبقاء هذه الطفيليات حيةً لا تموت قبل الشتاء بحيث تتعرف على صغارها ، فتؤلف أعمالها على خير نحوٍ يلائم المصلحة . ولكن فرضية من هذا النوع لا يقوم على تأييدها شيء ، فلا قيمة لها . وبما أن المشكلة واردة بالنسبة لأنواع كثيرة ، فهل باستطاعتنا أَن نقول إن لدينا نظريةً مُرضية عن أَصل الأنواع ؟

ثم لنتأمل هذا **الاصطفاء الطبيعي** الذي يلعب دوراً هاماً في الفلسفة

---

(١) تجوزنا هنا في استعمال جمع التذكير السالم ، لأن نظريتهم تقتضي إدخال تلك الحيوانات في باب من يعقل .

الطبيعية . هل ميكانيكية ذلك الاصطفاء واضحة لا غبار عليها ؟ وهل تكفي لتوضيح كل ما يُزعم بيانه على ضوئها ؟ نعم إن بقاء الذين هم أكثر استعداداً من غيرهم أمر منظور مشاهد في المنظّمات الاجتماعية، (كالمنظمات التجارية والصناعية) حيث يبدو التزاحم الحيوي على أبين وجه. ولكن هل يبدو على مثل هذا الوضوح في الميدان البيولوجي؟ إن الاصطفاء الطبيعي في هذا الميدان يبيد الأفراد والأنواع التي ساءت مؤالفتها بالاضافة الى محيطها. ولكن مُنذ أن يتحقق حد أدنى من المؤالفة، فإن الشرط الضروري لحفظ الأفراد والأنماط يتحقق ؟ فلماذا ينقرض الذين فيهم «استعداد وسطي» ؟ ولماذا يبقى من هم فوقهم في الاستعداد؟ وكذلك كيف نعلل العمل الذي يتم هنا ؟ أهو فرد واحد ذلك الذي يقدم الخصوصية النافعة التي تمنحه الاستعداد الأعلى ؟ في هذه الحال ، لن يستطيع هذا الفرد أن يزدوج إلا مع أفراد ليس فيهم تلك الخصوصية. فلماذا إذن يطغى شكله النوعي في الوراثة أكثر من شكل الأفراد الذين ازدوج معهم ؟ أم إن تلك الخصوصية تظهر لدى عدة أفراد في وقت واحد ؟ فلماذا إذن ظهرت هذه الخصوصية لديهم حتماً ؟ ثم لماذا يزدوج هؤلاء فيما بينهم أكثر مما يزدوجون مع أفرادٍ من نمطٍ سويّ متوسط ؟ أهذا معقول معقوليةً تامة ؟ دعك من الأخطار الشهيرة المكتشفة التي يجب أن تحول دون الوقوع في شبك التعليلات المستعجلة المستندة إلى الاصطفاء الطبيعي . فلطالما لُجيء إلى تعليل تشكُّل عضو

أو غريزة أو خصوصية باعتباراتٍ قائمة على منفعةٍ مزعومة تبيّن في آخر الأمر أنها ليست بمنفعة ؟ وهذا ما أفاض في تبيانه رابو (E. Rabaud) بحيطة تستحق الاعجاب .

ثم هل يكفي لتعليل **نظام العالم العام** إيراد قانون الأعداد الكبرى الشهير ؟ لنفرض وجود مجموعةٍ من الحروف الاغريقية تحتوي على ماهو ضروري لنظم الالياذة ؛ ولنفرض أن لدينا دهراً لا يتناهى ، وأننا نقذف تباعاً في الهواء تلك الأحرف مراتٍ لا تتناهى . نظرياً ، يجب أن يتفق لنا خروج جميع التآليف الممكنة . بل يجب أن يتفق لنا خروج كل تأليفٍ من التآليف مراتٍ لا تتناهى ؛ وعدد المرات -- علاوة على هذا -- متساوٍ في جميع الأحوال . ولكن لنجاوز حد النظرية إلى حد العمل . لو قيل لك : إن هذه الأحرف بإلقائها على سبيل الصدفة ترتبت من نفسها ، وحصلت منها الالياذة بكاملها : كل بيت في محله ، وكل حرف في موضعه ؛ فهل تطيب نفساً بتصديق ذلك ؟ كان جان جاك روسو (J.-J. Rousseau) يصرح بأنه لن يزعج نفسه « لامتحان الكذب » . فالذي يبدو لك بعيد الشبه بالصواب في حق الالياذة ، أليس أبعد عن الصواب حين تتعلق القضية بهذا الكون الهائل الذي نعرفه بما فيه من نظام بديع ومن غائية لا تخطر على القلب ، بل أقل ما في أقلها حادثُ نظم الالياذة . تصوّرْ ما يجب عليك افتراضه من تركيبٍ مزجي لأعراض موفَّقة حتى تعلّل تعليلاً مُرضياً أجزاء العين مثلاً ، أو درّ اللبن عند

ذات الثدي ، أَو تلك التنظيمات العجيبة التي اكتشفها دارون نفسه لدى دراسته لتكاثُر السحْلبيَّات (Orchidées) .

وبعد ، أَفتظن أن أهم ماجزمت به الفاسفة الطبيعية من آراء ، أعني مبدأ الحتمية الكونية ، الذي لايحتمل استثناءً ما ، قد برهن عليه العلم ؟ لاريب أننا شاهدنا في كثير من الحالات أن للحوادث أسباباً ، وأن عين الظواهر تحدث حين حدوث عين الشرائط . ولكن أيعني ذلك أن الأمر على تلك الحال في كل مكان وزمان ؟ أيدل ذلك على إثبات مبدأ الحتمية ، رغم أننا نشعر بحريتنا ؟ ألانُضطر من أجل إثبات المبدأ لأن نعتقد أن ذلك الشعور وهم وضلال ؟ لقد كنا نسلم بذلك لو كنا نعتمد، في أيسر الأمر، على علم واسع ! ولكن ما شأن هذا العلم البشري الذي يلجأ اليه الطبيعيون ؟.. نحن نعلم عدد النجوم ، ونجهل كل الجهل مايدور حولها من سيارات . والشيء الذي نعرفه عن الشمس نفسها لايقام له وزن . أما الكواكب التي تدور حولها فإنما نميز وجودها وحركتها فحسب . وأما أرضنا فلا نكاد نعلم عنها شيئاً ؛ كل مافي وسعنا، أن نخمن ماضيها رجماً بالغيب ؛ وربما لم ندر مايجري على بعد عشرين كيلو مترا من تحت أقدامنا. فما نسميه فيزياء ، أو كيمياء ، أو علم حياة ، أَو علم نفس ، أَو علم اجتماع إنما ينحصر في مجموعات من الحوادث جنيناها على ماوصلت إليه أيدينا من سطح هذه الأرض ، فألفنا بينها في كثير من الجهد العسير . وعلى مابه ، لانقدّر الأشياء إلا بمقياس حواس البشر وآلات العصر . فمن يدري

لعلّ آلات أضبط تستطيع اكتشاف شيء غير الذي نحسب وراء حتمية الظواهر . إنه لو نظر (Micromégas)[١] أحد سكان الكلب الاكبر – على مقياس بصره – إلى جوار محطة باريزية لرأى ، في ساعات معينة ، انسيابات مطردةً رماديةً متجهةً تارةً ذات اليمين وتارة ذات الشمال . ولمال ، من جراء هذا ، الى تقرير قانون يرى فيه تأييداً لمبدأ الحتمية . على حين أن ليس وراء ذلك إلا قرار ارادي حرّ اتخذه أهل ريف من الارياف في سبيل الغدوّ الى عملهم ثم الرواح الى مساكنهم . فمن يدري لعل البشر في توكيداتهم الحتمية ضحايا أوهام من هذا النوع ؟ ومن يدري لعلّ لامتناهي الصغر في الفيزياء خاضع للحتمية التي نقررها على مقياسنا الاعتيادي. بخٍ بخٍ لهذا العلم البشري الذي نُدعى باسمه إلى الارتياب في أعرق يقينياتنا التي لا تقبل الشك ، أي في حريتنا ! ان الحتمية الكونية ليست حقيقية واقعة، وانما هي تخمين نلقيه جزافاً على سبيل الاستدلال التمثيلي. نعم لطالما استقام لنا هذا التخمين **على كرتنا الصغيرة**. ولكن، شتّان ما بين هذا وتوكيدنا أن الحتمية ناموس الكون جملةً وتفصيلاً ! (راجع ذيل هذا الفصل)

***

على ذلك نرى العلم منهاراً تَطَؤُه أقدام الفلسفة الطبيعية ، على الرغم

---

(١) إشارة من المؤلف إلى قصة فولتير التي كتبها رداً على فونتنيل (Fontenelle) في قضية تعدد العوالم . ففيها نرى العملاق الذي عنونت باسمه القصة ، وطوله ثماني مراحل ، يهبط مع السكرتير الدائم لأكادمية المريخ لزيارة الارض .

من زعمها أنها قائمة عليه . فما هذه الفلسفة تركيباً للعلوم ؛ وإنما هي افتنان في البهلوانية بمساعدة بعض المواضيع العلمية ، بعد توسيع تلك المواضيع توسيعاً لا حيطة فيه ولا احتشام . إنها ، في نتائجها ، فضيحة يكبر وقعها على قلبنا ؛ ومبادئها لا تمت بصلة إلى برهان. فهل بك بعد هذا حاجة للاستزادة، حتى تُشيح عنها بوجهك ؟ إن في تلك البراهين لكفاية ، في رأي الروحانيين . والمثاليون – كما لا تلبث ان ترى – يضيفون إليها ضروباً اخرى من البراهين المختلفة ؛ إلا أنها موجّهة ضد النزعة الروحانية كما هي موجهة ضد النزعة الطبيعية. ولذلك نحتفظ بها إلى الفصل التالي .



الآن ماهي المذاهب الايجابية التي يعارض بها الفلاسفة الروحانيون خصومهم ؟ إن هذه المذاهب تشترك جميعاً بصفة واحدة. فبينما تجد الفلسفات الطبيعية موحِدةً (monistes) : أَي إنها تحاول أَن تعلل كل شيء بمبدأ وحيد – كما تفعل الفلسفات المثالية على نحو ما سنرى – ، نجد الفلسفات الروحانية ، على العكس ، فلسفات معدّدة (pluralistes) ، وبصورة أَخص مثنيّة (dualistes) : فظواهر الكون لا تعلل في نظر المدافعين من هذه الفلسفات إلا بالقول بتعدد المباديء المتخالفة التي تتعارض مثنى مثنى .

* * *

على أن ما يجب أن يرسخ ، باديَ الرأي ، في أذهاننا أن الفيلسوف الروحاني لا يطّرح جميع طرائق الفلسفة الطبيعية ولا جميع النتائج التي صارت إليها .

ففي رأيه أن الفلاسفة الطبيعيين على حق في تسليمهم بوجود جوهر مادي ، وإلاّ لما كان في الامكان تعليل العالم غير العضوى على النحو الذي ندركه ولا أجسام الاحياء . وكذلك هم على حق في لجوئهم إلى العلوم الفيزيوية والكيموية طلباً لصميم طبع ذلك النوع من الجوهر ؛ إذ لولا استهداؤنا بالظواهر التي يبديها لحواسنا عالم الفيزياء والكمياء ، لاستحال علينا فهمها. وهم أيضاً على حق في رأيهم حين يردّون الصوت كما نسمعه ، والصوت كما نراه ، واللون والطعم كما نشعر بهما إلى مجرد إحساسات ذاتية: فما ذلك على التأكيد إلا مظهر من محض المظاهر ، وإلا حلم من خالص الاحلام . وربما كانوا على حق في دعوتهم إيانا لأن نتصور وراء مظاهر الاجسام المركبة ذرات متحركة ، فيها آتومات متحركة ، فيها كهارب متحركة . ففي هذه الامور من حق العلم أن يقرر ما ينبغي على أهل الميتافيزياء أن يصدقوا به . لانه صاحب القول الفصل في الموضوع ، وإليه وحده يجب الرجوع .

أفيجب تجاوز هذا الحد ؟ وهل ينبغي اعتبار الحياة نفسها مجرد مجموعة من الظواهر الفيزيوية والكيموية؟ بعض الروحانيين لا يعتقدون ذلك. فهم ، بالنظر للغائية التي تبدو لدى الكائنات الحية ، يعتقدون أن من الضروري

افتراضَ مبدأ حيوي أصلي يعلل الظواهر الفيزيولوجية . وفي رأيهم أن هذا المبدأ ينضاف لدى الاحياء الى العناصر المادية . فهو الذي يجعل النُسغ والدم يدوران . وهو الذي يضمن استمرار توتر النوابض التي تكفُل بارتكاساتها الهضم، والتنفس ، وترميم الانسجة ،وتكاثر النوع . ولكنّ عقيدةً من هذا النوع ليست من لوازم الفلسفة الروحانية؛ فديكارت ينبذها ويعتبرها جديرة بالصبيان . وعنده أن النباتات والحيوانات تحيا بصورة أوتوماتيَّة كما تجري الساعة . ومثاله يشهد على أن النزعة الروحانية العصرية لاتضيق بعلمِ حياةٍ ذي نزعة آلية أكثر مما ضاق هو به. فهاهنا أيضاً على العلم أن يطالعنا باتجاهاته. وعلى الروحاني أن يتقبل هذه الاتجاهات أية كانت دونما حرج.

على أن هذا آخر حدود التوافق بين الطبيعيين والروحانيين. وسرعان ماينشب الخلاف بعد ذلك، ويشتد بين الفريقين .

ان من شأن الطبيعيين العلميين أن يعتبروا حوادث الشعور كأنها نتاج الحياة الدماغية . فأما الروحانيون فمن شأنهم دفع هذه المقالة بمنتهى الشدة . وقد سبق أَن قلنا إِن المادة عند الروحانيين لاتستطيع أن تفكر. اذ في مجموعةٍ عصبيةٍ مادية كلها، لايمكن أن يحدث شيء غير الحركات. فكيف نرد فكرة من الافكار المجردة كفكرة العدالة إِلى تنقل جسيمات؟ بل كيف نرد الى مثل هذا التنقل أَبسط الأحاسيس؟ عندمايقال لنا : الدماغ يفكر، كما تهضم المعدة ؛ هناك قياس مع الفارق . لأن المعدة ، وهي شيء مادي ، تتلقى الاغذية المادية فتجعلها قابلة للتمثل بارتكاسات فيزيوية كيميوية أي

مادية أيضاً . فاذا فكر الدماغ ، صنع شيئاً غير هذا . إذ إنه شيء مادي ، يُهيّج بصورة مادية ، فيحدث أفكاراً هي من غير المادي المحض . فلا يمكن أن يكون فعل الدماغ هذا مشابهاً لفعل الهضم .

ألا إنه ليس هناك إلا طريقة واحدة لفهم الظواهر السيكولوجيه : وهي أن تُعتبر منوطة بمبدأ يختلف جوهره عن الجوهر المادي .

الميتافيزيائيون الروحانيون يدعون هذا المبدأ بالنفس . يقول ديكارت : الجوهر هو مالا يحتاج إلا إلى نفسه ليدوم . مثال ذلك الجوهر المادي . ومثال ذلك أيضاً النفس التي هي جوهر مفكر . فبدون الجوهر الأول ، لانستطيع تعليل العالم المادي الذي يتحرك وسْطَه جسمُنا ولا جسمنا نفسه . وبدون الجوهر الثاني لا يُستطاع تعليل تصوراتنا العضوية ، ولا تصوراتِنا الصادرةِ عن فكر وتأمل ، ولا عواطفِنا ، ولا عزائمِنا ، ولا شيء من حياتنا الواعية . هذه النفس فاعلة بالذات . وهي واحدة يعنى أنها ليست مركبة من أجزاء ، ولا يمكن أن تنحلّ . وهي هي في ذاتها ، أي انها تبقى كما هي رغم التغيرات التي تعرض لها . وهي روحية محضة ، أي انها ليست بذات امتداد . وهي متصلة بالجسم ، ولكن ذلك لا يعنى أنهما متكافلان متضامنان : فإن الجسم يهلك وينحل ، والنفس لا تهلك بهلاكه ولا يصيبها منه مكروه ، فهي باقية أوفى ماتكون .

بدون مثنوية الجسم والنفس لا يُستطاع فهم الطبيعة الميتافيزيوية في الكائنات التي هي مادية وروحية معاً كالانسان . فإذا افتُرضت هذه المثنوية ، انجلت تلك الطبيعة أتم جلاء .

ثم إن الروحانيين يعتقدون أنهم يجدون في دراسة مثنوية إخرى تأييدا لمذهبهم . وهذه المثنوية هي مثنوية الكيف والكم، والتوازي القائم بينهما.

إننا إذا قارنا الاحساسات التي تجلبها لنا حواسنا المختلفة : الألوانَ والأصواتِ والطعومَ والروائح والحرارات الخ ... ظهرت لنا متباينةً أبعد التباين ، متميزة من حيث الكيفية . وكذلك إذا قارنا مختلف الإحساسات التي تجلبها لنا حاسة واحدة كإحساسات الصفرة ، والحمرة ، والزرقة ، مثلا ؛ فإن اختلافاتها قد تبدو لنا أقل تبايناً نظراً لأننا نستطيع بانتقالنا من لون إلى آخر المرور بسلسلة متصلة من الألوان الوسيطه . ولكن الاختلافات مع ذلك حقيقة ثابتة؛ فعدم التجانس بين تلك الكيفيات موجود لا بين لون ولون من الألوان الأصلية فحسب ، بل بين لُوَينة متوسطة ولُوينة متوسطة أخرى . وكذلك مقارنة الاحساسات التصورية مع الانفعالات اللذيذة أو المؤلمة ؛ الأمر الذي يدل على أن هناك عالما من الكيفيات . ونحن ، إذ نسترسل إلى تلقائيتنا وغريزتنا ، نصنع من تلك الكيفيات ما نتخذه عن العالم الخارجي وعن أَنفسنا من تصور .

وإذا ما قارنا الآن بعض الكيفيات على اختلافها بعضها الآخر، من حيث الشدة ، شعرنا مثلاً أَن صوتين متفقين أَو مختلفين في الارتفاع والطابع قد يكون أَحدهما أشد من الآخر . وكذلك نشعر بشعور مشابه فيما يتعلق بالالوان والطعوم والحرارات. حتى إننا لنكاد نعتبر بعض الاحساسات المختلفة من حيث طبيعتها متساويةً فيما بينها في الضعف أَو في القوة .

بيّن برغسون أَن من الوهم الفاضح أَن نظن أَن هنالك شدّاتٍ تقاس بالارقام . فهذان الأحمران اللذان يبدوان لنا وكأن أَحدهما لا يختلف عن الآخر إلا من حيث عظمُ شدته إنما هما ، في الواقع ، مختلفان من حيث الكيفية. وهذه الملاحظة السديدة تنطبق أَيضاً على الأصوات والروائح والطعوم وهلمجرا . إن الفرق الذي يفصل بين الحالات النفسية في ذاتها ، لا دخل للرياضيات فيه البتة . كل ما يمكن أَن نصنعه في أَمر تلك الحالات ، من الناحية العددية ، هي أَن نضع لها درجاتٍ مثلما يضع الفاحص درجات على وظائف الطلاب. فإذا وضع درجة ٤ على وظيفة ، ودرجة ٨ على وظيفة أخرى فليس ذلك لأن قيمة الواحدة تعتبر نصف قيمة الثانية ؛ ولكن الأرقام إنما تستعمل بصورة رمزية مجازية . وعلى هذا النحو ، ووَفق هذا المعنى فقط ، نستطيع أَن نقول إن هذا اللون الأزرق أَضعف من ذلك وهذا الألم الحاضر أَشد من الألم السابق .

غير أَن الفيزياء ، مهما تكن معلوماتنا الحاضرة في ميدانها ضعيفة ، تطالعنا بحادثة لا نملك أَن ندهش لها : وهي أَن الشرائط الطبيعية الملابسة لاحساساتنا الكيفية هي من نوعٍ آليّ ، فهي لذلك ممكنة القياس .

اليك الصوتَ مثلاً . نحن نسمع أَصواتاً مختلفةً من حيث الكيفية : فمن الأصوات الحادة جداً إلى الأصوات الوقورة جداً ؛ ومن أَضعف الأصوات إلى أَعنفها . تُرى ما السر في أَن تلك الأصوات تتخذ في شعورنا الشكل الذي تتخذه ؟ يقول الفيزيائيون : إن وراء الأحاسيس

التي نتصورها مجموعةً من اهتزازات الاجسام ومن التموجات التي تنتشر في المحيطات المرنة . إذن هنالك جملة من الأسباب التي تضبط بالأرقام. والشأن كذلك في إحساسات الحرارة واللون والرائحة الخ ..؛ فإذن يقوم تواز غريب بين عالم الكيفيات التي يتصورها الشعور ، وعالم الكميات التي تظهر على أثرها تلك الكيفيات . وما لم يبلغ التهييج اقتداراً معيناً ، لبث عاجزاً عن إثارة أي تصوّر كيفي . فإذا تجاوز الحد الواجب وبلغ اقتداراً آخر ، عاد إلى سابق عجزه . ومُفاد الكلام أنه لا يصلح لاثارة حواسنا المختلفة وإطلاق عمل الوعي فينا إلا بعض التهييجات المتآلفة على هيئة معينة . كما أنه ، بمقابل هذا ، ينجم الشعور الواعي بالكيفيات على أثر كل تهييج حسن المؤالفة واقع في نطاق مابين العتبتين الدنيا والعليا . وقد قرر فيبر أننا إذا مضينا من تهييج ضعيف ، لزمنا ، لكي نغير في مايطابقه من حال كيفية ، أن نجري التغيير فيه على نحو ضعيف . واذا مضينا ، على العكس ، من تهييج عنيف ، لزم أن نزيد في التغيير على نحو أعنف ، كي نحصل على إحساس كيفيّ مغاير .

تلك هي الحوادث . ولهذه الحوادث مغزى عميق عند الفلاسفة الروحانيين . فبينا تهتم الفلسفة الطبيعية بعالم الكميات ، تعجز تلك الفلسفة عن تعليل الكيفيات . والفلسفات المثالية وإن كانت تعلل الكيفية إلا أنها – كما سنبين عما قليل – لا تستطيع تفسير التوازي بين الكيفية والكمية تفسيراً صحيحاً . فالفرضية الوحيدة التي ترضي العقل في الموضوع

الذي نحن بصدده هنا ، إنما هي الفرضية الروحانية . إذ الكيفيات ، في نظر فلسفة من الفلسفات الروحية ، هي محصول النفس . ولكن النفس لا تصنعها إلا إذا أثيرت ، كما لا ينقدح الشرر من الصوان إلا إذا ضُرب هذا بالفولاذ . فالذي يدفع بالنفس إلى إحداث الكيفيات اللائي تدهن إنما هو حال الدماغ . وهذا الحال يتوقف على سيالات عصبية تتوقف هي نفسها ، في شأن الاحساس ، على إثارات خارجية تُطلِق تلك السيالات؛ لا أكثر ولا أقل . فإذا كانت الاثارة دون الحد في الضعف أو فوق الحد في القوة، سيئة المؤالفة ، لم ينشأ أي سيال عصبي ولم يحدث أي حال في الدماغ ؛ فالنفس حينئذ لا تتصور أية صورة كيفية . أما إذا كانت الاثارة، بالعكس ، على هيئة موافقة وبالغةً درجة معينة ، أتى معها إحساس كيفي. فإذا تحولت ، تحولت السيالات العصبية أيضاً ،فتغيرت الحالات الدماغية، فتغيرت الأحاسيس في نفس الوقت . ومن هنا جاء هذا التوازي الذي يبعث الدهشة . فلو لم يكن هناك عالم مادي ، من جهة ، وعالم روحاني ، من جهة أخرى ، ولو لم يكن هنالك ارتكاس خاص وردُّ فعلٍ من العالم الأول على العالم الثاني، لما استطعنا تعليل الموازاة بينهما .

فالمثنوية الميتافيزيكية ، مثنوية النفس والجسم ، يجب أن تعتبر بمثابة عقيدة لا غنى عنها . إن عالم الأجسام هو عالم الكمية . وعالم النفوس يعلل الكيفيات التي ندركها . ولا تفسير للانسجام بين العالمين بدون تلك الصلة الصميمة التي تربط في الناس الأجسام والنفوس .

***

ولكن ليست هذه المثنوية هي الوحيدة التي تحتاج اليها النزعة الروحانية . وعندها أن من غير المستطاع فهمَ طبيعة الانسان النفسانية مالم تُعتبر مثنوية" أخرى .

كل الذين درسوا الانسان السيكولوجي ، وقفوا مشدوهين تجاه الاستعدادات المتناقضة التي تتجلى لديه :أَنْ كان بعض هذه الاستعدادات وضيعة حيوانية ، وبعضها الآخر رفيعة إلهية . فالانسان كائن مزدوج (homo duplex) .

هذا التضاعف في الانسان (duplicité) كما يقول باسكال (Pascal) نشاهد آثاره في ملكاته الفكرية ، وفي إحساسه ، وفي كيفيات مشيئته .

فلنتأمل الرجل الفكري . إننا اذا أَمعننا النظر في بعض ملكاته ، وجدناه حيواناً تعيساً معرضاً للضلال ! فحواسه أعضاء محوّلة مبدلة : إنها لاتصور شيئاً من الاشياء ولا حادثاً من الحوادث على ما هو عليه . ومن هنا تأتي الضلالات المضحكة ، كلما وثق المرء بتلك الحواس ، اللهم فيما عدا أموره العملية . للانسان ذاكرة ، ولكنها ذاكرة غير موثوقة ولا منظمة ولا ثابتة . له خيال ولكن خياله ما لم يُراقَب « مصدر خطأ وغلط » . له استعداد لأن يركن اختبارياً الى قياسات تمثيلية مريبة . ومحصّل القول إنه في كل هذا سواء والانعام : لا فرق بينه وبين كلب أو قرد أو فيل .

لكنَّ الانسان ، إلى جانب هذا ، غني باستعداداته العليا . فهو يعرف حق المعرفة الخطيئات التي وقع فيها ؛ وهو يتعلم كيف يحذر من الاثبات قبل التثبت ، وكيف يحذر من ميله إلى الايجاب والاثبات . ثم هو يمرُن على ألا يصدق إلا البديهيات المنخولة والقضايا التي قام عليها الدليل ، إن بصورة سابقة للتجربة أو بصورة لاحقةٍ لها . وعلى هذا النحو، يبلغ في المواد التي ينصرف لها جهده نتائج حسنة ، فهو يبني الرياضيات ؛ وهو يصنف ويحدد مختلف نماذج الأشياء التي يجدها في الطبيعة ؛ وهو يميز قوانين الحوادث ويربط بعضها ببعض ؛ وهو يتخذ لنفسه أفكاراً عن المادة وعن القوى ؛ وهو يتساءل عن قضايا ما بعد الطبيعة الكبرى وقضايا الدين ويناقش تلك القضايا ؛ وهو يستنبط من المعارف التي اكتسبها ، على هذا النحو ، مالا نهاية له من التطبيقات النافعة أو السارة تستغلها الفنون الصناعية والفنون الجميلة على السواء .

لننظر الآن إلى الانسان من حيث استعداداتُه التأثرية العاطفية .

إننا نجد فيه البهيمة (كما يقول باسكال). فكثير من لذاته وآلامه ليست إلا مظهراً لرضاه عن ميوله الانانية ، أو لاستيائه منها. فإذا أحسَّ باللذائذ، سعى إلى معاودة الشعور بها ؛ وإذا شعر بالآلام، حاول الانصراف عنها. ومن هنا استفاضت فيه الميول ونوازي الأهواء والشهوات . فهو لا يجتهد كل الاجتهاد وحسب ليحتفظ بفرديته مهما كلفه الأمر ، بل انه يحلم بتنميته هذه الفردية ولو على حساب العالم المحيط به والناسِ الذين يعيشون فيه.

فلسان حاله ، مثلَ جميع الحيوانات، يردد مع الشاعر :

إنما دنياي نفسي : فإذا هلكت نفسي فلا عاش أَحد

ليت أَن الشمس بعدي غربت ثم لم تطلع على أهل بلد

بيد أن هناك ، لدى كثير من الناس على الأقل ، مصادر أخرى للذائذ والآلام؛ وآثارها مختلفة تمام الاختلاف .

فالراشدون ، على وجه العموم . يتمتعون بوعي أخلاقي . إنهم يشعرون أن بعض الأفعال ينبغي أن يؤدى على وجه الوجوب ، وأن بعضها الآخر ينبغي أن يُجتنب . وهذا الشعور يتجلى لديهم في طورين اثنين من أطوار العمل . فهم عندما يتساءلون عما إذا كان من الواجب عليهم فعلُ شيء أو اجتنابُه ، يحسون ـ رغماً عما قد يعتلج في صدورهم من شهوات ـ بمقاومة داخلية تصرفهم عنه أو باندفاع يحملهم عليه . فإذا أقدموا على الفعل ، أحسوا وفاق ما صنعوا ، إما لذة الرضى المعنوي وإما ألم وخز الضمير . وبذلك عادت هذه اللذائذ والآلام مباعدةً بين المرء والأنانية: لأن الوجدان لا يطمئن إلا عند من مارَسَ العدل والخير فجانَبَ اذى الناس واصطنع لديهم المعروف ؛ وإنما يوفر الوجدان على المرء افراحه ويجنّبه آلامه ، بقدر ما نوى تقديم رضى هذا الوجدان على حقير منافعه.

وليس هذا كل ما في الأمر . فلطالما كان لدى الانسان استعدادات شديدة للمودة وإن اختلفت في درجتها . إنه يتوجع إذ يرى الناس يتوجعون، ويأخذ بلبه الفرح إذ يراهم يفرحون. ومن ذلك نتيجة مزدوجة : إنه

يجتنب إيلام الآخرين ، ويفعل مايستطيع لتهدئة آلامهم وإدخال السرور والسعادة على قلوبهم .

أفليس الإنسان والحالة هذه ذا طبيعة مزدوجة : أليس بهيمة بأهوائه الأنانية ، وإنساناً رفيعاً بوجدانه ومودته ؟

زد على ذلك أيضاً أن مثل ذلك الازدواج يظهر في ملكات الانسان التي يتوقف عليها العمل .

لنصعد إلى مصدر الأحوال التأثرية والاندفاعات التي تبدو عند الفرد . إننا نجد أصل كل ذلك الخُلُق . وهو مجموعة من الميول المتجهة اتجاهاً معيناً، غريزيةً كانت أو كسبية . للكلب خلق، وللهر خلق، وللديك الرومي خلق، كما للإنسان خلق . وأعمال هذه الحيوانات تعلل بطبيعتهم، من وجه ، وبالظروف التي تحيَّفت بهم وقت العمل، من وجه آخر؛ وكذلك أعمال الانسان ، في كثير من الأحوال .

غير أن لدى الانسان، في هذا الصدد، شيئاً آخر لا يوجد لدى الحيوانات. ذلك هو قدرته على مقاومة ميل الخُلُق ، وقوَّتُه على تعليق العمل ، وإطاقته تقدير اندفاعاته ، واستطاعته ألا يعزم إلا بعد تبيُّن المرجح . وهذه القوة هي التي تجعل من الانسان كائناً مستقلاً مسؤولاً عن أحكامه وعن عزائمه .

فالإنسان ، كما لاحظ مونتين وكما قال باسكال، ليس بملأك ولا بهيمة. ولكنه لدى النظر إلى نفسيته ، بَهِميٌّ من ناحية ، ملأكيٌّ من ناحية .

كيف نعلل إذن مثل هذا «التواجدمعاً» في الاستعدادات المتناقضة ؟

كنا رأينا كيف عرضت هذه المسألة للفلاسفة الطبيعيين ، وكيف أنها كانت في نظرهم حالة خاصة من قضية أصل الأنواع الحية . لكنّ الفلاسفة الروحانيين يأبَوْن الحلول التي ترضي الطبيعيين، ويرفضون الفرضيات التطورية وتعليلات لامارك وداروين .

وفي رأيهم،على وجه العموم ، أن الأنماط النوعية كلها ثابتة . وصانع العالم قد آتى كلاً طبيعته الثابتة . وهذه الطبيعة موصوفة بوجود بعض الخصائص الكائنة لدى أفراد النوع جميعاً . ولكل تلك الخصائص (أو لكثرتها الغامرة) غائية مرئية؛ فباستطاعة العين النافذة أن تستبين مصير النوع ، في بنيته العضوية ، وفي ارتكاساته الفيزيولوجية ، وفي اتجاه غرائزه . فمثلاً : لسمكة موسى(Sole)ميزات تجدها في جميع أفرادهذا النوع من السمك المفاطح، وهي مختلفة عن ميزات قُرَيْش النهر(Brochet) وكل استعداد سابق من استعدادات تلك السمكة المأثرات لها مؤتلفٌ مع وظيفة ما (من تنفس ، إلى هضم ، إلى تكاثر ، إلى سباحة). وهنّ ، بعد ، منتظِماتٌ على هيئةٍ تتيح للمرء أن يقرأ فيهنّ مصيرضرب السمك ذاك : فاختلاف الوجه والقفا ، والتواء الرأس ، ووضعية العينين ؛ كل أولئك يبدو وكأنّه قد صُنع عمداً من أجل طراز الحياة التي يحياها .

فبنية الانسان السيكولوجيه يُمكن أن تُفهم على ضوء مثل تلك المبادىء .

إن من طبيعته أن يكون ، من الوجهة المادية ، حيواناً . وبمقتضى هذا الشأن ، كانت له حاجات مشاكلة لحاجات كل ذوات الثدي العليا: حاجة للطعام ، وحاجة للشراب ، وحاجة النوم ، وحاجة للتناسل ؛ فكان لا بد وأن تلزمه ، على أثر ذلك ، استعدادات ذهنية مشاكلة لتلك التي تتيح لهاتيك البهائم أن تتجه على نحو موافق لمحيطها . وصانع الانسان وهبه تلك الاستعدادات . على هذا تعلّل الملكات الذهنية الوطئية في الانسان ، وحواسُّه ، وذاكرته ، واستعداده الرائع للاستدلال بالمماثلة ولاستنتاج الشبيه من الشبيه دونما رقابه . ولا شيء من جميع ذلك يوفر الانسان فكرة مضبوطة عما يحيط به وعما هو في ذاته ؛ ولكنّ لكل ذلك قيمة عملية لا يستهان بها من أجل إطالة حياته . فلنفرض أن الانسان ـ قبل أن يعلم هل ينبغي له أن يحاول اجتناب قطعةٍ محماة من حديد تكاد تلمس يده ـ مجبرٌ ان يشرع بحساب حركات ذرات الحديد ، وحركة ذرات لحمه ثم أن يستنتج بعد ذلك ما يترتب عليه فعله ؛ أفلا يُخشى عليه قبل مباشرة الفعل أن يصاب في أعماله الحيوية إصابةً لا تقوم له معها قائمة ؟ وإذن كم سينقضي عليه من وقت قبل أن يعزم على إدراك رزقه ، واجتناب عدوه ، وانتهاز الفرص الهامة له ولسلالته ؟ إننا لم نوهب ملكاتنا العقليةَ الوطئة ، من أجل المعرفة ؛ بل شأن تلك الملكات إنما هو أن تتيح لنا ، على نحو سريع مفيد ، التصرفَ في عالم لا نعرفه ، كما لو كنا نعرفه .

ولكن صانع الأشياء أراد أن يؤتي الانسان ما لم يُؤت الحيوانات :

فوهبه العقل . وكانت لكل فردٍ الأفكارُ الضرورية التي تجعله قادراً على تمييز العلاقات القائمة بين الأشياء . وكانت له أيضاً جملة صالحة من الاستعدادات الفطرية لاتفتأ تبعثه — كما سبق لنا القول — على التماس الوحدة في الكثرة ، والمؤتلف في المختلف ، والدائم في العابر ؛ وتدفعه إلى التفكير كما لو كان بسلم بالمبادىء التي أتينا على ذكرها (مبدأ التناقض، مبدأ السببية ، مبدأ القوانين) ، فكل هذا موجود عند الانسان منذ ولادته ؛ وإنما كان إنساناً بالاستناد إليه . وليس في تلك الفِطرة مدعاة للعجب مادمنا وُلدنا ولنا معدة فُطرت على الهضم بحسب طريقة خاصة ، ورئة فطرت على التنفس بحسب هيئة معينة . وكيف ندهش، في حق فكرنا ، لمعاينة ما هو القاعدة في حق جسمنا ؟ لقد وُهب الانسان ساقين للمشي ، وهو يملكهما منذ ساعاته الأولى . فكذلك وُهب عقلاً للتفكير وهو جزء من طبيعته . ترى ذلك عند جميع الناس .

على مثل هذا النحو أيضاً تعلل التقابلات الاخرى في النفسية البشرية.

لقد كان لا بد ، لكي نستطيع الحياة ، من أن نميل الى المحافظة على أنفسنا كما تفعل العجماوات. ولولا اشتغال افراد النوع البشري بتدارك الغذاء، واجتناب موارد التهلكة، وتنمية ملكاتهم الى الدرجة القصوى، لماعسَيْتَ أن تعرف إلامَ يصيرون ! ومن هنا أتتنا اللذائذ والآلام الأنانية بما وراءها من أهواء تستتبعها .

ولقد كان لابد ، لكيلا يهلك نوعنا، من ان تكون فيناغريزة تحملنا

على التناسل وتعاهد الصغار . ولولا أن استعدادات من هذا القبيل كانت موجودة لدى اكثر الانواع الحيوانيـة الراقية الى حدٍ ما ، لقُضي عليها وانقرضت .

بيد أن صانع الاشياء أراد ، هنا أيضاً ، أن يفضُل الانسان الحيوان فوهبه ذلك الضمير الاخلاقي الذي يدعوه بعضهم : العقل العملي .وبث في قلبه استعدادات المودة تجعله بَرّاً بالناس ، عطوفاً على غيره ؛ أي أنه جعله حيواناً اجتماعياً . ثم جعل منه شيئاً اكثر من ذلك : حيواناً قابلاً لاعتناق الاخلاق في سبيل الاخلاق . أليس يوحي الضمير الى الانسان بما هية العدل والظلم ، والطيب والخبيث ؟ أوليس في هذا أمارة ناصعة على القَدَر الذي هو ميسّر له ؟

على ان تلك الامارة تبدو لنـا أكثر نصوعا اذا أمعنّا النظر في مصادر الاعمال .

نعم إن خُلق كل فردٍ يدفعه لأن يشعر ولأن تصدر عنه التصرفات على صورة خاصة . وإن من المفيد له — بالتأكيد — أن يشعر كما يشعر ، وأن تصدر تصرفاته وفاق غرائزه كما هو شأنه في كثير من أحواله . ولا مجال للريب في أن السواد الاعظم من اعماله يُعلّل ـ مثل سلوك الحيوانات — بالوراثات وبالمحيط .

ولكن باريء الأشياء وهب البشر قدرة ليست للبهائم . وهذه القدرة هي حرية الخيار . وبفضل هذه الحرية ،يستطيع الانسان أن يقاوم نزوات

خلقه ، ويكبح جماح شهواته ، وينقد أحكامه ورغباته . فهو، من جراء هذا، اهلٌ لما ليس أحد سواه بأهلٍ له على وجه الأرض : أي الجدارة الأخلاقية وعدمها .

وإذن، فاعلم أن الانسان بهيمة بجسده، وكائن إلهي بنفسه اللامادية . وبما أنه كذلك ، فلا عجب أنْ لزِم ، من أجل خيره، جعلُه بهمّياً بملكات ذكائه الدنيا ، وبغرائزه الأنانيه ، وبما في خُلُقه من ميول طبيعية ! غير أن صانع الانسان قد وضع فيه شرارة إلهية و « نطفة من السرمدية » : العقلَ النظري الذي يهيئه للتفكير والعلم ، والعقلَ العملي الذي يجعله مميزاً للفرائض، والمودةَ التي تحمله على الاخلاص ونسيان الذات ، وحريةَ الخيار التي يقبض بسائقها على زمام الجدارة وعدم الجدارة، فيكون منظماً مسؤولاً لقدَره ومصيره . إنه ما على المرء إلا ان ينتبه لجميع هذا ، حتى يقرأ في ما اتخذه عن طبيعة الانسان من معرفة ، القدَر الذي صُرف إليه . فأما إذا اقتصر على النظر إلى ملكاته الدنيا ، جنح إلى أن يرى فيه وحسْب حيواناً على جانب من النمو بالقياس إلى غيره ؛ وذلك ما يصنعه أَرباب النزعة الطبيعية . وأما إذا اقتصر على النظر إلى ملكاته العليا ، جنح إلى أن يرى فيه شبه إله ؛ وتلك هي جريرة بعض المثاليين . فليس الانسان هذا ولا ذاك ؛ بل قل : الانسان هذا وذاك معاً . وكل شيء يشهد على أن غاية القدَر الذي صُرف إليه الانسان إنما هو اكتساب الصالحات على وجه الارض، وذلك بأن يختار اختياراً حراً ممارسة ذينك العدالة والصلاح اللذَين

يوفر له ضميره معرفتهما ، ويُملي عليه وجوبهما . وفي سبيل هذه النتيجة ، شاء بارىء الكون أن يجعل منه « ذكاءً تخدمه جملة من الاعضاء » ، بدلاً عن أن يجعل منه حيواناً : أَي جملة من الاعضاء سُخِّرَ في خدمتها ذكاء. ذلك هو سر ما في تركيبه من تقابُلات متعارضة .

***

ويؤول بنا ما تقدم إلى ملاحظة نهائية . ذلك أن مفهوم الطبيعة « الأُحادي » مفهوم قاصر عن ارضاء الفكر . فلا يستطاع فهم الكون، بما ينطوي عليه ، دون إقامة إله فوقه . وفي هذا « مثنوية » عليا تنير كل غامض؛ وبدون هذه المثنوية تظل الامور غير مفهومة .

في الواقع ، كيف نعلل وجود الاجسام، ووجود النفوس، والنحوَ الذي تتحدّ في الناس هذه بتلك ؟ كيف يُعلل كل ما تركته النزعة الطبيعية غير مفهوم : أعني نظام العالم العام ، وظهور الحياة على وجه الارض ، والغائية العجيبة في أعضاء الكائنات الحية وفي غرائزها ؟ كيف نُعلل القدَرَ الذي كأنَّه نُقش في بنية كل نوع، ولا سيما في بنية النوع البشري ؟إنه لا يجوز أن يرِدَ على هذه الاسئلة جميعاً إلا جواب واحد:وهو أن العالم خلقه إله صَناعٌ كامل هو بعينه ذلك الذي تدعونا النزعة الطبيعية إلى نكرانه .

ذلك بأنه لَيتحتّم أن تكون هناك علةٌ لكل ما نرى أنه كائن أو متكون. وإنه لَيتحتم أن تكون هذه العلة عاقلة، لأنها نظمت الكون تنظيم « الساعاتي » للساعة ، ولأن الأحياء الذين صنعتهم يبدون وكأنهم صُنعوا

في سبيل غايه ، ولأنها أوجدت كائنات عاقلة . وإنه ليتحتم أن تكون تلك العلة عادلة محسنة ، لأنها تريد أن تمارس العدالة والحسنى. ولعمرك ما عسى أن تكون تلك العلة إن لم تكن عناية كاملة ؟

ثم إن محض التفكير في مدلول الكائن الكامل يحتم على الذهن أن يجزم بأنه موجود . ألا ترى أن المثلث لا يمكن أن يتصور دون أضلاع ثلاثة ؟ ذلك من مضمون تعريفه . فالاله أيضاً لا يمكن أن يكون غير موجود . الامران سواء في البداهة . افليس الاله مجموع الكمالات المتصوَّرة ؟ أوليس الوجود كمالاً ؟ فيكف يتصوَّر ألا يوجد ؟ (راجع البرهان الكينوني Argument ontologique)

إذن فلنجزم بوجود الإله . ولنستضيء بضوئه لرؤية كل ضياء .

إن كل الفلاسفة الروحانيين نسبوا لهذا الإله صفات واحدة: الازلية، السعة ، الوجود في كل مكان ، عدم التغير، تمام البساطة، الروحانية الكاملة. وجميعهم يقرّون له أيضاً بالعقل والارادة ؛ وإن اختلفوا في العلاقة القائمة بين هذين الامرين .فبعضهم يعتبرون أن قدرة الله الشاملة لا بد وأن تكون مطلقة .لذلك تراهم يقبلون ، مع ديكارت، بأن الممكنات والحقائق الازلية لم تكن ما كانت إلا لأن الإله أراد ذلك . ولو شاء الإله، لجُمِع الاثنان والاثنان على خمسة ، ولكانت الكرات مكعَّبة ، ولقامت الجبال دون أن يكون بينها وهاد ... والقائل بنقيض ذلك كمن يجعل الاله «جوبيتيراً» لا فكاك له من إسار يمينه مُذ يُقسم بنهر الجحيم (Styx)، أو « ساتورناً »

لاحيلة له في أن يدفع نفسه نوازل القضاء المبرم . وآخرون من الروحانيين يجحدون هذه الأقاويل . وعندهم أن من ينسب الى الإله حرية فوق العقل كمن ينسب اليه قوة متصفة بالاستبداد والطغيان . وعمرك الله كيف يسعك أن تنعت بالخير أول فعل صادر عن إرادة ذلك الإله إذا لم يكن هناك خير يتجه إليه ؟ وكيف يكون لك أن تنعته بالعقل إذا صدر الفعل قبل أن يكون شيء ، هو مدار التعقُّل؟ وكيف يمكنك أن تنعته بالحكمة إذا لم يكن هناك من حكمة ؟ إن إلهاً متصوَّراً على نحو هذا ، يكفّ عن أن يصح إطلاق اسم الاله عليه .

وإذن فهؤلاء الذين يأخذون بمثل هذه الاستدلالات يستنتجون أن الإله لا بد وأن يكون متمتعاً منذ الأزل بالعقل والارادة على السواء .

فأما عقل الإله فيطلعه على كل الممكنات . ويراد بذلك ١) أفكار كل نماذج الاشياء المادية والروحية التي لا تقتضي تناقضاً : الاشياء الرياضية ، الاشياء المتحققة من تلقاء الطبيعة ، الاشياء المتحققة بصنع الانسان ؛ ٢) أفكار العوالم الممكنة جميعاً ، وأفكار كل ضروب الوقائع الفردية التي يمكن أن تشكل عالماً جائز الوجود ؛ ٣) يضاف الى ذلك تصوُّر كل الحقائق الازلية والضرورية التي تقتضيها طبيعة الممكنات وتعريفها : الأوليات النظرية السائدة في العلوم ؛ الأوليات العملية التي نجري عليها في الحياة تحقيقاً للعدالة والحسنى .

وأما إرادة الإله فلا بد من النظر اليها باعتبارين . فهي من حيث كونها

سابقة، تهدف الى الخير المطلق. غير أنه لايسع الإله أن يريد تحقيق الخير المطلق لان هذا الخير المطلق إنما هو ذاته، وإنما هو متحقق الوجود. وإذن فهو يختار بين العالمين اللائي يطلعه عليهن عقله كممكنات، خيرها وأفضلها: فهذه هي الارادة اللاحقة. وهي التي يحدث عنها العالم على نحو مانلحظه.

وقصارى القول في حق ماهو موجود، يجب أن يستند الى زمرتين من الحقائق:

١ً) لايكون إلا ما في استطاعته أن يكون. ولايكون الا ماهو مطابق للحقائق الأزلية. فمن المستحيل أن يوجد تركيب من الأفراد يقتضي التناقض. ومن المستحيل أن يحدث في ذلك التركيب حادثات دون سبب أو غاية.

٢ً) ولكن مجرد جواز عالم غير كاف لحدوثه. فقد كان من العالمينَ الجائزة مالا نهاية له؛ والإله لم يُرد إلا واحداً منها؛ فلم يكن له مندوحة عن اختيار أفضلها.

فلنردد فيما بيننا وبين أنفسنا مايلي: لم يكن الكون الذي نعرفه على مانعرفه الا لأنه كان من الخير أن يكون. وأن يكون على ما كان. ولا جرم أنه يظهر لنا مملوءاً بالنقائص؛ وتلك النقائص هي التي يضيق بها الملحدون بالإله وهي التي تبدو مرجحة لكفتهم في أعين من لايمعنون في التفكير؛ بيد أنها لئن كانت تستلفت نظرنا فربما لم يكن ذلك إلا من

أنا في مقام لا نصلح فيه لاستشفاف الامور . فان الذي ينظر في طنفسة عن شدة قرب ، لا يرى إلا فتات صوف ، ومظاهر من النشوز ، ومسامّ وأثقاباً ؛ لكنَّ من أقام في نقطة جيدة من مجال الطرف ، أبصر في الموضع نفسه لوحاً باهر الحسن . فالاله ناظر للعالم من حيث ينبغي أن ينظر، وهو لا يميز فيه إلا المحاسن . ذلك ما سنتأكد منه تماماً ذات يوم. حتى ان في مكنتنا جعله وارداً على بالنا منذ ساعتنا هذه .

والواقع أَن ما يجعل معنى الاشياء غير مفهوم عند كثير من الناس إنما هو قلة انتباههم انتباهاً كافياً إلى حادثة لا تعدم أَن تستلفت النظر . تلك الحادثة هي وجود الشعور القويّ بالواجب لدى البشر ، وتمتعهم بعقل نظري وبحريّة يترتب عليها حصول الفضل أو انعدامه . فإذا تأملت الكون على ضوء هذه الحقيقة ، تبددت أَمامك الظلمات . إذ ما هو الكون المادي في الواقع ؟ ينبغي أن ترى فيه مسرحاً من شأنه جعل الأفعال السامية الصادرة عن الحرية البشرية جائزة الوجود . فلأجل أن تحصل أعمال محسنة وأعمال مسيئة، لا بد من أن يكون الكون حاصلاً . واذا صدق هذا ، أَفليس ينبغي أن يكون هنالك مغريات ومفاتن تستهوي أرباب تلك الأعمال؟ ألم يكن من الواجب وجود ما يقع به الابتلاء والمحنة؟ إن الامور لتنكشف من هذه النقطة ومنها فقط . فإذا انطفأ النور ، تحيفت بنا الحنادس .

✡ ✡ ✡

والروحانيون لاينبّهوننا فحسب الى أن مذهبهم هو الفلسفة الوحيدة التي تتيح فهم العالم ؛ فهم يلفتون نظرنا أيضاً إلى أن فيه من الحسنات بقدر مافي النزعة الطبيعية من مساويء .

فبينما لاتجد العقل النظري ـ في النزعة الطبيعية ـ إلا محض عادة قد تكون غير ذات أساس، تجد أوليات العقل ـ في النزعة الروحانية ـ حقائق أزلية . حتى إن الاإله نفسه عاجز عن تغيير تلك الأوليات . لأن لها أساساً لايتزعزع » في طبيعة الأفكار التي يتصورها العقل الإلهي .

والضمير الأخلاقي ، في النزعة الطبيعية » إنْ هو إلا مجموعة سوابق أحكام اتّفق أن نفعت النوع البشري ، فاستثمرها النوع لكي يحكم الافراد . على أن العدل والاإحسان ، في النزعة الروحانية ، عدل مطلق وإحسان مطلق . وقد شاء الإله أن يعرفنا إياهما ؛ وإنما هو الذي شاء أن ينطبق عليهما سلوكنا . فأعظِمْ بسلطة الضمير في مفهوم كهذا !

والافراد، في النزعة الطبيعة، غير مسؤولين؛ أعمالهم جميعها تُعلَّل بالوراثات وبالبيئة . لكنه يتوقف على كل واحدمنا ، في النزعة الروحانية ، أن يكون صالحاً أوطالحاً، وأن يُعِدّ لنفسه سعادة أزلية أو شقاءً سرمداً. وكل امريء يستطيع أن يقول « أنا ما أنا بمحض جريرتي . ولديّ دائماً قدرة في ذاتي على استصلاح نفسي وتحسينها » .

ونحن ، في النزعة الطبيعية ، نفقد كل سبب يعلقنا بالحياة ، أو يدعونا إلى الإحياء. بيد أن باستطاعة كل أحد ، في النزعة الروحانية ، ومن واجب

كل امريء أن يفكر قائلاً : « إن لي عملاً أعمله وواجباً أقوم به ، وغاية أسعى اليها . وإذن فلحياتي معنى ونفع وقيمة لا يقاس في جانبها شيء ».

فبهذا الاعتبار لا يعدل المذهب الروحاني في مؤالفته مع الحاجات الانسانية مذهب . إنه يرضي العقل البشري بقدر ما في طاقة هذا العقل أن يرضى، وإنه يوفر للقلب الانساني قاعدة للعمل ، ودواعي لارادة العيش، وأسباباً تحمله على ان يكون عادلاً ، طيباً ، مستبشراً .

ويتساءل الروحانيون : هل للمرء أن يتطلب أكثر من ذلك من مذهب ميتافيزيائي ؟

فيجيب الخصوم : عجباً لسذاجة استنتاج كهذا !

ليس في مبادىء النزعة الروحانية ما يلحقه بها الذابون عنها من وضوح. وعلى سبيل المثال ، كيف تعلل ارتكاسات الجوهر المادي المحض (البدن) على الجوهر اللامادي المحض (النفس) ؟ أو في استطاعة شيئين افترض عدم اشتراكهما في أمر أن يؤثر الواحد منهما في الآخر؟ ثم كيف نؤلف بين علم الله السابق الأوفى وحرية الخيار البشري المطلق ؟ وهل يظنون أن استعارة الطنفسه تحل حقيقة إشكالات معضلة الشر كما عرضناها ؟

إن تعديد الافتراضات المثنوية، من الحيل المفرطة في السهولة للخروج من المأزق . على أنه يجدر مع ذلك ألا تكون الحدود المطروحة معاً متنافرة بحيث لا يمكن تأليف بعضها وبعض .

ذيل . — أخذت الطبيعة من علماء العصر تدرك هذا . ولقد قاس السيد لوروا (E. Le Roy) في مقال ظهر له في عدد نيسان ١٩٣٥ من مجلة الميتافيزياء والاخلاق مبلغ ما « توحي به الى الفلسفة فيزياء العالم الاصغر (Microphysique) ». وقرر ان هناك مجالا لتمييز ثلاث مناطق في الكون : المنطقة المتوسطة أي منطقة الاجسام والظواهر التي هي على مقياسنا الاعتيادي ؛ ثم منطقتي العالمَين اللا متناهيين في الكبر والصغر . وعنده ان « عتيق مقولاتنا المستعملة في طرائق العلم » وخاصة فكرتنا المدرسية عن الحتمية انما تشكلت بالاضافة الى « المنطقة المتوسطة » ؛ فهي محتفظة بقيمتها . ولكن منطقة العالم الاكبر مرتبطة بمذاهب النسبية الاينشتاينية (Einstein) . وأما منطقة العالم الأصغر فانها تطالعنا بظواهر لم يكن أحد ينتظرها ، وكأنّ كل ما يتصل بها خارج — في الوقت الحاضر على الأقل — عن الحتمية التقليدية . ولعل وراء المظهر الثابت لقوانين العالم المتوسط «جوازاً» كلياً [متعارضاً مع « الضرورة »] . والذي يُخفي هذا الجواز هو نقص ما بين يدينا من آلات . ولئن جاز أن يكون من باب المبالغة الكلام على حرية الاختيار « لدى الكهرب » كما فعل ديراك (Dirac) ، فمن الممكن أن نتساءل : أليس يعلّل اطراد قوانينا ، في آخر التحليل ، بظواهر متصلة بنطاق الإحصاء ؟

الفصل الثالث

النزعات المثالية

١

إن لفظ « المثالية » من أكثر الألفاظ استعمالاً في لغة الفلسفة ومن أشدها لَبساً . ففي غالب الأحيان، يكون ذا معنى **أخلاقي** بوجه الحصر. وبهذا الاعتبار، يقال « نزعة مثالية » ، في كل مذهب له خصوصيتان : أولاهما الاعتقاد بأن في الحياة مثلاً أعلى يجب تحقيقه ؛ وثانيهما أن هذا المثل الأعلى ليس بمستحيل التحقيق . فالاشتراكية ، مثلا ، هي نزعة مثالية ؛ لأن العدالة في رأيها يجب أن تكون غاية التنظيم الاجتماعي، وتحقيقها لا يتوقف إلا على الارادة البشرية .

على أن للكلمة أيضاً معنى **ميتافيزيكيا** ، وحينئذٍ تدل على نمط من أنماط الوثوقية يعارض النزعة الطبيعية ، والروحانية الثنوية على السواء . لكن هناك كثيراً من هذه المثاليات الميتافيزيكية ، وهي تختلف فيما بينها اختلافاً شديداً حتى لتكاد لا تتفق إلا في زعمين اثنين أولهما سلبي : **انكار الجوهر المادي** ؛ والثاني إيجابي : **جعل الحقائق الواقعة جميعاً من طبيعة روحانية فحسب.**

وكل مذهب يُسلِّم بهذين الزعمين يقال فيه « مثالية ميتافيزيكية » . غير أن مجرد التسليم بهما لا يكفي لمعرفة كنه المذهب ، فإن الناظر في النزعات المثالية لا يلبث، مذ يحاول تحديدها، أن يلحظ ما بينها من خلاف وتباين.

٢

ماهي إذن الأسباب التي تدعو النزعات المثالية إلى أن تنكر جميعاً وجود جوهر مادي ؟ لنتذكر آراء ديكارت في طبيعة الأجسام . هب بين يديك شيئاً ما، مثلاً : صحيفة الورق هذه . يميز ديكارت بين نوعين من الصفات : الصفات الثانوية من لون ، وطعم ، ورائحة ، وحرارة ، ومقاومة الخ... وبعبارة واحدة كل الصفات ماعدا الامتداد فقط ؛ الصفات الأولى وهي قائمة في الامتداد المذكور بما فيه من خصائص هندسية .

وعند ديكارت أن الصفات الثانية في الأجسام لا حقيقة لها إلا في الشعور وبما نحسُّه عنها من الشعور، وإنْ هي إلا تصورات ذاتية نظنها ، على وهم منا ، حقائق موضوعية .

وهذا الرأي ، الذي يميل العلم إلى إثباته ، يشايعه مشايعةً متساوية أشدُّ الماديين غلواً في النزعة العلمية وأعرقُ الروحانيين في الروحية . فبهذا المعنى ، هناك عناصر مثالية في جميع الفلسفات .

غير أن الصفات الأولى للأشياء ، في رأي ديكارت ، مستقلة عن شعورنا وموجودة على نحو ما نتصورها . فإنّ امتداد الأجرام لَشيء حقيقي. وإن وراء التصورات التي نتصورها عنِ الأشياء لَجُسيمات صغيرة.

وهذه الجُسيمات تتحرك، دون مُنازَع . ولئن كان العلم المعاصر لا يسمي هذه الجسيمات تسمية مماثلة لما جاء به ديكارت ، أو لئن تغيّرت اليوم خصائص هذه الجسيمات، فما لا شك فيه أن للذرات وللآتومات وللكهارب لدينا حقيقةً من نفس هذا الطراز .

ها هنا يتوقّف المثاليون . فلا ريب أن الصفات الثانوية للأجسام ليست ،عندهم، إلا أفكاراً . ولكن أمر الصفات الأولى لا يختلف، في رأيهم، عن أمر الصفات الثانية .

غير أن المثاليين ليسوا بمتفقين جميعاً على الحجج التي أقاموها لتأييد دعواهم .

فبعضهم يستند إلى البرهان الذي بسطه بركلي (Berkeley) في المحادثات الشهيرة بين هيلاس وفيلونوس (Les Dialogues d'Hylas et de Philonoüs) . يبدأ بركلي بنقد التعويل على الحواس. ودليله الاساسي على ذلك هو الدليل الآتي : كيف نصدق بأن حواسنا تكشف لنا عن وجه الحقيقة، وهي تتناقض في كل لحظة ؟ لنفرض أن هنالك ماءً فاتراً؛ فإذا كانت يدي اليمنى باردة ، بدا لها الماء حاراً؛ وإذا كانت يدي اليسرى حارة ، في ذات الوقت ، بدا لها الماء بارداً . فهل كان يمكن ذلك لو أن يدينا جعلتانا ندرك أوصاف الاشياء الحقيقية ؟ فالحرارة إذن ، على النحو الذي ندركها به ، ليست إلا تصوراً شعورياً . ومثل هذا البرهان يصلح بالنسبة لكل حاسة من حواسنا . ولئن كان وارداً في التدليل على الوصف

الذاتي الواجب إلحاقه بالصفات الثانية التي نتوهم أن لها حقيقةً موضوعية، فهو وارد كذلك للتدليل على الوصف الذاتي أيضاً للصفات الأولية التي تخيلها ديكارت حقيقية. فإذا صوّرَتْ لي عيني شيئاً على قدرٍ من الامتداد، وعيني الأخرى هذا الشيء نفسه على امتدادٍ أوسع منه، أفليس لهذا التناقض مغزى يشبه المغزى السابق؟ ولئن كان التناقض الأول كافياً للبرهان على الوصف «الذاتي» في الحرارات، أفليس التناقض الثاني برهاناً على الوصف الذاتي في الامتدادات يعدل الأول في وضوحه وقطعيته؟ وقياساً على هذا، أليس من المستغرب أن تكون تصورات الألوان لدينا ذاتية، على حينَ أن إحساساتنا البصرية المتعلقة بالامتداد تجعلنا نقف في الأشياء على دخيلتها الموضوعية؟

وآخرون من الفلاسفة اعتمدوا على براهين أخرى. يقول بعضهم: إن التسليم بأن الامتداد موجود وجوداً جوهرياً هو افتراض لا يثبت على الامتحان، وولوج في تيه لا مخرج منه. فما هو، في الواقع، هـذا الامتداد الذي يجعلون منه كائناً؟ إنه لا يخلو من أن يكون إما مركباً من وحدات، وإما غير مركب منها؛ وأيةً كانت الفرضية وقعنا في الخُلف: (فلنفحص الفرضية الأولى): إننا إذا قلنا إن الامتداد الحقيقي مركب من وحدات، لزمنا أن نسأل أهي ممتدة أم غير ممتدة؟ وهي لا يمكن أن تكون ممتدة، لأن الوحدة الحقيقية لا تكون واحدةً إلا إذا لم تقبل التجزئة؛ والامتدادُ يقبل القسمة إلى ما لا نهاية، فهو قابل للتجزئة.

ثم إن هذه الوحدات لا يمكن أن تكون **غير ممتدة** لأن جمع الصفر مع مثله لا يجيء عنه امتداد . (ولنأت الآن إلى الفرضية الثانية :) إذا قلنا إن الامتداد الحقيقي غير مؤلف من وحدات ، فتلك قضية لفظية غير معقولة . وفضلاً عن ذلك ، ما هو هذا الامتداد ؟ أهو محدود ؟ وإذا كان ذلك ، فهل يستطاع حدّه إلا بالامتداد ؟ أم هو غير محدود ؟ فلنفرض إذن أنه منقسم إلى مكعّبات صغيرة تملأ هذا الامتداد بأسره ، فيكونَ العددُ الذي هو مجموع كل الأعداد هو عددَ تلك المكعّبات ، وهو عدد مستحيل . وإذن فالامتداد غير المحدود الذي نفرضه حقيقياً في نفس الوقت ، أمر مستحيل أيضاً . ولا مخرج من هذه المصاعب إلا بوسيلة واحدة وهي أن نعترف أن الامتداد ليس له من حقيقة ميتافيزيكية . لأننا إذا اعتبرنا الامتداد محض تصور فحسب ، لم يبق في الأمر شيء من الغموض ، إذ يصبح نحواً من الأنحاء التي نرى بحسبها ظواهر الكون . والشأن كذلك في حالة افتراض زمان حقيقي .

وهناك أيضاً دليل آخر رضي ، في هذه النقطة ، كانت وأتباعه . إلا أننا سنحتفظ بدراسته المفصلة إلى الباب الذي سيكون في محله منه ، وهو باب نفي المعرفة ؛ فلنقتصر من ذلك الآن على بيانين : إن الدليل الأساسي الذي يورده كانت مستمدٌّ مما نعرفه عن الأحكام التي يسميها **تركيبية وسابقة المعرفة** (Synthétiques et a priori) ، وإنما يدعونا كانت للقبول بالنتيجة التي توصل اليها ، نظراً لأن هذه الأحكام لا تكون

ممكنةً بالنسبة الينا ، لو لم يكن لدينا قبل ذلك تصورٌ فطري للزمان والمكان. فالنتيجة التي ينتهي اليها هي أن الزمان والمكان ليسا غير شكلين لحساسيتنا . فالنحلة لا تستطيع أن ترى العالم إلا على الهيئة التي تجعله عيناها ذواتا السطوح يتجلى بها . وكذلك نحن لا نستطيع أن ندرك كل ما نتصوره إلا على الهيئة التي تفرضها علينا بنية حساسيتنا . ولهذا ترانا ندرك كل ماتتصوره خلال المكان والزمان، كأننا نلمحه من خلال موشورات مشوّهة . فالمكان والزمان ليس لهما إذن من حقيقة ميتافيزيكية . وإنما هما مجالان للرؤيا لدى البشر لا أكثر .

من هنا تأتي النتيجة التالية : وهي أن الصفات الأولية للأجسام التي يفرضها ديكارت حقيقية ليست لتزيد على الصفات الثانوية من حيث واقعيتها وحقيقتها . فالأجسام، على النحو الذي ندركها بحسبه، ليست إلا تصورات لفكرنا . وكل كيانها مردُّه إلى الادراك الذي يقوم عنها في ذهننا. فضمن هذه الحدود : **كون الشيء ، هو كونه مدركاً** (être, c'est être perçu) [Esse est percipi] .

بيد أن هذه النتيجة ليست كلّ شيء تشتمل عليه مقالة كانت وأتباعه في الزمان والمكان. بل إن هذه المقالة يترتب عليها أمر خطير ، إلى درجة أنه يشكل سلاحاً ماضياً في أيدي الخصوم .

إذا كان المكان والزمان ليسا إلا مظهرين من المظاهر ، لزمت عن ذلك أمور لامخرج منها. فيتحتم ألا يكون هناك لاذرات ولا جواهر فردة

ولا كهارب. إذ كيف يمكن لهذه الجسيمات، بدون وجود المكان ،أن تمتد ويكون بعضها إلى جانب بعض ؟ وإذا لم يكن وجود المكان ، فلا يمكن أن يكون هنالك حركة حقيقية؛ لأن حركة جسم من الاجسام لا تكون ممكنة إذا لم يبدل هذا الجسم مكانه خلال الزمان ؛ الأمر الذي يتطلب التسليم بحقيقة الزمان والمكان . ثم إنه لا يعقل وجود تطور حقيقي، لأن التطور يفرض وجود سلسلة من الأحوال تتعاقب ونمواً في مجرى زمان حقيقي . فكيف نعلل إذن نجاح النظريات التي أثبتتها علوم الطبيعة ؟ خذ مثلاً جهاز هاتف في حالة العمل . تقول لنا الفيزياء إن الصوت **على نحو ما نسمعه** لا وجود له إلا في شعورنا . ولكن إذا كنا نسمعه فذلك ، في رأي الفيزياء ، ١ً ـ لأن الجهاز رُكِّب على نحو يتلقى بحسبه عن بُعد بعضَ الاهتزازات ويعيد حدوثها ؛ ٢ً ـ لأن هذه الاهتزازات تجعل ، في الهواء ، تموجاتٍ تبلغ منا النهايات العصبية، فتبعث فينا سيالاً عصبياً يهيء لنا الاستماع . فإذا كانت النزعة المثالية هي الحقيقية فماذا يبقى من تعليلٍ كهذا التعليل أيدته آلاف التجارب؟ وإذا كان المكان والزمان والحركة ليست إلا مظاهر، لم يبق هنالك لا اهتزازات ذرية ولا تموجات حقيقية، أي لم يبق شيء قط .

على أَن المثاليين لا تستوقفهم هذه الصعوبة مهما كانت جسيمة .

يقولون: نعم إن كثيراً من التأويلات الميكانيكية التي ابتدعتها العلوم تتفق اتفاقاً كافياً مع المظاهر التي تقدمها لنا الطبيعة . ولكن هل يجب

أن نستنتج من ذلك أن هذه التأويلات تترجم حقيقةً عن الواقع ؟ حينما تتفق نظرية مع الحوادث المعروفة ، يجوز لنا أن نقول : « كل شيء يجري كما لو كانت تلك النظرية حقيقية » . ولكنه لا يجوز لنا أن نذهب أبعد من ذلك، فنقرر أن « النظرية مطابقة للواقع ». وما الذي يدرينا أن الحقيقة في جانب نظريةٍ أخرى لم نفكر بها أو قد يكون التفكير بها مستحيلاً علينا ؟ إن العلم ، حينما يأخذ في تخمينات ظنية عن المادة والقوى ، ينبغي عليه ألا يعتبر هـذه التخمينات إلا مخططاتٍ موافقةً ، أو وسائلَ حسنةً للاستذكار، أو أنحاءً من القول تفيد في تصنيف الحوادث وتيسير الأبحاث المقبلة . والعلماء الحقيقيون لا يجهلون هذا ، بل يحرصون – وكل الحكمة في هذا الحرص – على عدم تجاوز وجهة النظر هذه .

ولا يأنف المثاليون من إلحاق وصمة البساطة وضعف التفكير بمن يتخذون تعاليم العلوم ذريعةً لتشييد الأفكار الميتافيزيكية .

هذا وإن نقدهم المذكور يقع بالطبع على ممثلي النزعة الطبيعية العلمية بالدرجة الأولى . فإن هؤلاء ، في رأيهم ، اتخذوا السراب ماءً[١] حين حسبوا التخطيطات الموقتة النافعة مترجمةً أكمل ترجمة عن حقيقة الواقع. ولذلك كان جهدهم الذي بذلوه عبثاً، حينما حاولوا تعليل الفكر بالمادة مع

(١) في الاصل: « Prendre le Pirée pour un homme » وفيه تضمين لبيت جرى مجرى الامثال من شعر لافونتين . راجع :

Fables de La Fontaine : Le Singe et le Dauphin.

أن المادة لا توجد إلا في الفكر وبالفكر ومن أجل الفكر . وما المادة إلا تصور من التصورات التي يصنعها الفكر بنفسه .

غير أن النزعة الطبيعية لم تقع وحدها في هذا الخطأ . بل شاركتها في عدم الاحتراز عن الوقوع فيه الروحانية المدرسية . فإن هذا المذهب قد سقط في غفلة مشابهة ، حين جعل المادة والروح سواسية في الأمر ، وحينما جعل من الجسم والنفس حقيقتين جوهريتين متميزتين ؛ فألقى بنفسه في مأزق لا مخرج منه . لأن من المستحيل عليه في فرضية كالتي اعتنقها ان يعلل تأثير الجسد في النفس أو تأثير النفس في الجسد، مادام ليس بينهما شيء يشتركان فيه .

من هنا جاءت التوكيدات التي نجدها في أصل كل نزعة مثالية : لا جوهر مادي، وما الأجسام إلا تصورات. وليست النظريات الميكانيكية إلا مخططات نافعة ،موافقة لدى تصنيف الظواهر والتنبؤ بها . فهي مجردة عن كل قيمة ميتافيزيائية . والوهم والحمق في الانخداع بالظاهر المعاكس.



إلى هنا يبلغ الاتفاق بين الفلاسفة المثاليين . فما داموا يتكلمون في النفي،فهم مجمعون على رأيهم ؛ ولكن الخلاف لا يلبث أن يذر قرنه بينهم منذ أن يخوضوا في الايجاب والتقرير .

* * *

فبعضهم قال برأي يمكن أن يدعى **المثالية الجوهرية والفردية** (Idéalisme substantialiste et individualiste): ففي هذه النزعة، ليس من جوهر مادي وإنما هنالك جواهر لا مادية متميزة تمام التميز بعضها من بعض.

وخير مثال على هذا النمط من المذاهب نجده، لا عند بركلي الذي قال به أيضاً، بل عند ليبنتز.

يمضي ليبنتز من مشاهدة واقعة، تلك التي لفتت نظر الآتوميين الديمقريطيين، ألا وهي وجود المركّب. ويحاكم ليبنتز محاكمة هؤلاء الآتوميين فيقول: بما أن هنالك مركباً، فإن هنالك بسيطاً. غير أنه، بعد هذه الخطوة التي يخطوها معهم، يفارقهم في طريقهم معتقداً أن البسيط لا يمكن أن يكون ذا امتداد. فإن من شأن الامتداد أن يقبل التجزئة، والجسم، مهما صغر، لا يمكن أن يكون بسيطاً. فمن هنا تنتج هذه النتيجة الاساسية: وهي أن العنصر البسيط الذي يُفرَض له الوجود ينبغي أن يكون غير ذي امتداد.

أين نجد إذن عنصراً حقيقياً بسيطاً غير ذي امتداد؟ يكتشف ليبنتز هذا العنصر في معرفته لطبيعته الروحية المباشرة. فإن التجربة الداخلية لتوحي الى كل منا بوجود الشعور. وهذا الشعور غير ذي أجزاء. فهو حقيقة ميتافيزيائية، أي أنه جوهر. فماذا يمنع من اعتبار هذا الشعور المثال التام المنشود للعنصر الميتافيزيكي الاول الذي هو غير مركب ولا ممتد؟ ولماذا لا نرى فيه النموذج الاقرب الى إدراكنا عن هذه الآتومات

غير الممتدة التي صُنعت منها المركبات ؟ ذلك ما لا يتردد ليبنيز في أن يحاوله، حين يسمى هذه الجواهر الاولى Monades (أي واحدات) ويصرح أنه لا يوجد في الكون من شيء غير المونادات ومركبات المونادات .

لمعرفة حقيقية هذه المونادات ، يجب أن نتأمل أنفسنا . إن التحليل لا يطالعا إلا بوجود شيئين فينا: « إدراكات » و « رغبات » . فإني أجد في نفسي مجموعة من التصورات من تصور للعالم وتصور للذات ، وأجد في نفسي أيضاً ميولاً ونزعات موجهة وجهةً معينة، ولا أجد في نفسي غير هذين الامرين . فليس في أي موناد ٍ إذن أمر آخر . والموناد إذن لا يزيد على أن يكون مركز إدراك ونزوع .

غير أن لنا أن نتساءل عن صحة هذا الزعم. إن مذهباً كهذا لا يمكن أن يدافع عنه إلا إذا فرقنا بين الادراكات الواعية (Aperceptions) والادراكات اللاواعية (أو الادراكات الصغيرة) . إن شعورنا ليقف بوضوح كامل على بعض أفكارنا وعملياتنا العقلية ؛ ولكنه منطوٍ على كثير من الحالات لا ندركها . فمثلاً ، إذا لم يبق إلا ورقة واحدة في أشجار غابة ٍ على بعد فرسخ ، لم ندرك هذه الورقة إدراكاً واعياً على نحو ما . ومع ذلك فلا بد أن نكون مدركين لها إدراكاً غير واع .لانه لو كان وجود هذه الورقة الاولى لا ينشأ عنه إلا صفر من الادراكات الواقعة في خلدنا ، لوجب أن يكون شأن الورقة الثانية مثل الاولى في حدوث الادراك،وهلمجرا بالنسبة للثالثة والرابعة الخ ...فكيف نستطيع

أن ندرك الغابة بأجمعها على مثل ما نعرفه من إدراك ، حين تكسوها الأوراق فتبدو لنا بقعة خضراء ؟ إن عدد الادراكات الواعية قليل في شعورنا بالقياس الى ما لا يحصى من الادراكات اللاوعية .

من جهة ثانية، يجب أن نفرق ضروباً من الادراكات : الادراكات **الغامضة ، والواضحة ، والمميزة ، والكاملة** . فنحن ندرك إدراكاً غامضاً الشيء الذي لا نستطيع تعرفه مثلاً :الحيوان الذي يجري في الليل الدامس. وندرك، على العكس، إدراكاً بيناً ما نحن قادرون على تعرفه، مثلاً :الحجلة التي تطير أمامنا في وضح النهار . وندرك إدراكاً متميزاً ما حللناه تحليلا كافياً لتفريق عناصره، مثلاً :النسيج الذي ندرس خيوطه خيطاً خيطاً تحت المُجهِر. وندرك إدراكاً كاملاً ما استقصينا تحليله استقصاءً، مثلاً :الشكل الهندسي الذي وفقنا الى اجتلاء خصائصه جميعاً .

إذا تبينت هذه النقاط، لم يعد في مذهب ليبنتز شيء من الغرابة .

تطالعنا التجربة : ١ً بأشياء غير متعضية كالأحجار ؛ ٢ً بكائنات حية كالنباتات ؛ ٣ً بكائنات حية واعية قادرة على إجراء عمليات ذهنية بسيطة كالحيوانات ؛ ٤ً بكائنات حية واعية قادرة على التفكير والعلم كالبشر . فما هي هذه الاشياء؟ وما هي هذه الكائنات ؟ يجيب ليبنتز عن سؤالنا بمنتهى البساطة .

ليس هناك إلا مونادات لا مادية . وما هذه الاشياء المختلفة التي ندركها الا جواهر من النسق الذي تكلمنا عليه . فوراء أصغر جزء من

المادة عدد لا يحصى من هذه الجواهر . وهي في قلب هذا الجزيء تملك مثل ما نملك إدراكاً عن الكون بأسره ، وفي كل منها منازع تتجه نحو إدراك كل شيء إدراكاً تاماً كاملاً . غير أن إدراكاتها من نوع الادراكات الصغيرة . أي أنها لا تعي أنها مدركة . فشأنها كشأن المغشيّ عليه أو من استغرقه نومٌ لا حُلم فيه . فإذا كنا نرى في النبات جسماً من الاجسام، فوراء المظهر ، الذي يظهر فيه لحسنا ، عالم من المونادات على النسق المذكور ؛ غير أن موناداً مسيطراً يضفي على هذا النبات وحدةً عليا يختلف بها عن الجماد . والحيوانات مركبة على هذا النحو ؛ ولكنَّ في مونادها المسيطر تصورات واعيةً هي الذاكرة . وهذه الذاكرة تتيح « استعاداتٍ Consécutions محاكيةً للعقل » . والبشر ، بدورهم ، لا يختلفون في تركيبهم عن الحيوان ؛ بيد أن الموناد المسيطر لديهم روح . وهو كناية عن وعي قادر على استباط افكار متميزة، وإدراك بديهيات معقولة ، وبناء علومٍ كالرياضيات والطبيعيات وحتى ماوراء الطبيعة .

وأخيراً ، فوق كل المونادات يقوم الإله . وهو « موناد المونادات » (Monade des monades) ؛ وصفاته هي عين الصفات التي يصفه بها الروحانيون الذي تكلمنا عنهم في الفصل السابق . فهو يملك عقلاً يتصور به كل الممكنات ، وإرادة تبتدىء بالاتجاه الى الخير المطلق وتنتهي بانتقاء خير ما يمكن من العوالم . وإنما وجد العالم على نحو ما نعرف لانــه خير

العوالم الممكنة. والسر في وجود كل المونادات المخلوقة إنما هو قائم، آخر الامر، في طبيعة الخير.

بقي أن نعلم كيف يمكن للمونادات أن يتصور بعضها بعضاً.

إنّ المونادات لا أجزاء لها. فلا يمكن إذن أن يفعل بعضها في بعض من الخارج. لأن الفعل الخارجي لا يقع على الشيء إلا بزيادة أجزائه ونقصها وتعديلها؛ فما ليس له أجزاء لا يقع عليه فعل من هذا النوع. مع هذا نقول إن المونادات يتصور بعضها بعضاً. فكيف تقوم بهذا التصور؟ يجيب ليبنتز أن الاله، منذ الأزل، صنع كل موناد على هيئة منبع حي للادراكات، ووضع فيه بصورة إدراك لاواعٍ كلّ ما سيدركه الى الابد بحيث ان إدراكاته تتعاقب بحسب حتمية ما. غير أن الاله، منذ بدء العالم، جعل المونادت على اتساق فيما بينها، فكل حال من أحوال موناد ما يطابقه حال من أحوال المونادات الاخرى، وكل تغير في واحد منها يوازيه تغير في كل واحد آخر. فبسبب اتفاق جميع المونادات، يبدو أن بعضها يؤثر في بعض؛ والواقع أن ليس هنالك من تأثير متبادل. فكأنها ساعات دقيقة ضُبطت ضبطاً صحيحاً منذ الأزل. وكل ساعة من هذه الساعات تدور كما لو كانت وحيدة، ولكن كل طور من أطوار دورانها مطابق لمثيله في الساعات الاخرى.

إن هذا المبدأ، في رأي ليبنتز، يحذف كل الصعوبات.

فقبل كل شيء، إن إدراكاتنا الفطرية غير صحيحة تماماً كما لاحظ

كثير من الفلاسفة . فهي لا تطلعنا على المونادات كما هي عليه. إنها تجعلنا ندرك الاشياء ممتدة ، ملونة ،موصوفة . مع أن هـذه الاشياء ليس لها من حقيقة واقعة، وإنْ هي الا مظاهر وأشباح وأَحلام.جلّ ما في الامر أن هذه الاحلام «محبوكة» حبكاً ملتئماً،على حين ان الاحلام العادية ممزقة غير ملتحمة. وإذا كانت تلك محبوكة ملتحمة ، فما ذلك الا لأنها قائمة على أَساس؛ وهذا الاساس هو مطابقتها للمونادات الحقيقية التي تترجم عن الطبيعة الحقة .

ثم إنه يبدو لنا أَن جسمنا يؤثر في فكرنا، وفكرنا يؤثر في جسدنا . فلنميز:١ً ـ الجسم الحقيقي الذي هو مجموعة من المونادات الدنيا؛٢ً ـ الفكر المرتبط بهذا الجسم ارتباط تناسق أَخص؛ ٣ً ـ تصور الجسم الحقيقي من قِبَل فكرنا (تصوراً لا يطابق الواقع على وجه الضبط ، ولكنه معتمد على أَساسٍ لأنه يترجم عن حال مونادات الجسم الحقيقية) . فإذا وقع تبدل في هذه المودانات،فلا بد وأَن يقع تبدل مطابق في الفكر المرتبط بالجسم، فيحصل ، بالضرورة بحسب هذا المبدأ ، تبدل في التصور الذي يقوم في فكرنا عن الجسم الحقيقي .

ولهـذا كانت النظريات ذات النزعـة الميكانيكية قريبة من الحقيقة، ولو أَنها باطلة . نعم ان هذه النظريات لا تصور لنا ما هو واقع بالضبط (فالواقع المضبوط هو وجود مجموعة من المونادات اللامادية؛أما الجسميات والحركات، فبما أَن المكان هو مظهر فحسب،فلا حقيقة لها).ومع

ذلك، فان النظريات ذات النزعة الميكانيكية إنما بنيت بمناسبة الادراكات التي حصلت عندنا ، فهي قائمة عليها وواقعة تحت مراقبتها . فالاعتماد عليها آتٍ من صلاحها العملي لتصنيف الظواهر، ولما قد تفيد في التنبؤ بالحوادث. يضاف إلى ذلك أنها رمز مختصر للأساسي من تصوراتنا المدركة . وهذه نقطة هامة ، لأن ادراكاتنا ليست اعتباطية . ومهما كانت من طينة الأحلام ، إلا أن لها أساساً في الواقع ،لأنها تعبر عن هذا الواقع بحسب طريقتها الخاصة . فهي ترمز بصورة نافعة إلى العالم الذي ندركه ؛ وبهذا الاعتبار، تكون النزعة الميكانيكية تصوراً رمزياً للعالم الواقع . ومن هنا أتى النجاح الذي أصابته هذه النظريات، إلا أنها لا تدل دلالة قطعية على أن الوجه الذي ترينا إياه في الأشياء هو وجهها الحقيقي .

يتميز هذا المذهب من بين جميع المذاهب بإغراقه في المثالية . فلقد قضى على الجوهر المادي، وجعل كل حقيقية روحية ؛ إلا أن المثالية المونادية تحتفظ بوصفين أساسيين : كونها لا تزال نزعة جوهرية ، لأن الجواهر الروحية هي على كل حال جواهر ؛ وكونها واقعية ، لأن وراء المظاهر حقائق باقية وهي المونادات التي تمثلها المظاهر . لذلك يتهم المغالون من أرباب النزعة المثالية المحضة ، هـذا المذهبَ بأنه من أشباه المثالية (pseudo-idéalisme). ألم يقل عنه السيد لوسين (Le Senne) إنه« أخ مخجل للواقعية » ؟

في الحقيقة ، مهما يكن هذا المذهب هاماً، فإنه يثير مصاعب جسيمة .

منذا الذي يسلّم اليوم ، عن طيب نفس ، بنظرية كنظرية التناسق الأسبق التي يعتز بها ليبنتز ؟ وإذا نُبذ هذا التناسق الأسبق ، فكيف يعلل تصور المونادات بعضها بعضاً ؟

ومن جهة أخرى ، كيف نؤلف بين هاتين القضيتين الرئيسيتين اللتين تقول بهما النزعة المونادية : ١ً ـ ما المكان إلا مظهر من المظاهر ؛ ٢ً ـ هناك ما لا نهاية له من المونادات الفردية الموجودة معاً ؟ إن ليبنتز يؤكد أنه يستطاع «امتثال» تواجدٍ في الجواهر اللامادية بالاستقلال عن المكان، وإن كان لا يمكن «تخيل» هذا الوضع(« concevoir » , non « imaginer »). أفمن الممكن أن يكون لفكرة كهذه معنى ما، إذا لم يكن هناك مكان تتقابل فيه وتتعارض الأشياء « الموجودة معاً »؟

***

ان النزعة المونادية ترجع الأجسام الممتدة إلى مجرد مظاهر . ولكن وراء هذه المظاهر — فيما تعتقد — جواهر لا مادية مفترقة بعضها عن بعض ، وتصوراتنا رمز لها . على أن هنالك مجالاً لمثالية مجانسة لهذه ومختلفة عنها في نفس الوقت . نقول **مجانسة** لأن الأجسام ـ في نظرها ـ ستكون أحلاماً ذاتية تترجم عن حقيقةٍ روحانية مستقلة عنها. ونقول **مختلفة** لأن هذه الحقيقة، بدل أن تكون موزعة منقسمة في جواهر متفككة، ستشكل كائناً وحيداً مهما تفرقت أسماؤه .

قد يرد على الخاطر أنه يجدر أن تصنف في هذه الزمرة بعض المذاهب

التي وردت في باب النزعات الطبيعية : أَي تلك التي لا تؤمن بوجود مادة بمعنى الكلمة بل تؤمن بوجود طاقة(énergie) . ولكن الطاقة ـ كما تعنيه هذه المذاهب ـ هي حقيقة غير عضوية ؛ وليس في ذهن أَحد من القائلين بها فكرة روحانية يضمنونها إِياها. فليسوا إِذن مثاليين بمعنى الكلمة.

هناك، بمقابل هذا ، فلسفة تُعَدُّ نمطاً لما نحب الخوض فيه . أَلا وهي فلسفة شوبنهور . ولقد أَراد بعض النقدة أَن يرى فيه فيلسوفاً « مادياً » من حيث لا يعلم ، ولكن شوبنهور يعتبر نفسه مثالياً من المثاليين . وللقارىء ، بعدُ ، أَن يحكم عما إِذا كان للرجل من الحق في دعواه مثل ما لليبنتز .

في رأي شوبنهور يجب أَن نميز بين أَمرين :

١ً ـ التصور (Représentation) ٢ً ـ الارادة (Volonté) .

رأينا أن كانت يجعل كل ما تدركه الحساسية البشرية غير ممكن إلا خلال شكليها اللذين هما الزمان والمكان . وفوق ذلك ، لا يستطيع الوعي البشري أَن يتصور الاشياء إلا ضمن شروط معينة . فالشيء ، في الحقيقة ، هو مجموعة مسلّمات محسوسة مركبة فيما بينها . والوعي لا يستطيع أَن يصنع التراكيب إلا إِذا نظر إِلى مسلمات الحس من وراء بعض الزوايا أَي خلال ما يسميه كانت المقولات « catégories » .

إِن شوبنهور يعتبر نفسه تلميذ كانت ، فيما يتعلق بهذه النقاط . ولكنه يحوّل نص مذهب كانت ، ويجعله مؤتلفاً ووجهة نظره .

فهو يسلم بنظرية أشكال الحساسية، ويعتقد أن الزمان والمكان ليسا إلا مجالين للرؤيا نبصر بينهما عالمَ الظواهر (نظراً لأننا نحن أعيان ما نحن). وليسا هما بشيء خارج شعورنا بهما. فهما مظاهر، وأوهام منسوجة من بُرقع «مايا».

إن مقولات كانت ليست هي الا المقولات الحقيقية. ولكن شيئاً واحداً لا ريب فيه. وهو أن وعينا خاضع لمبدأ السبب (Principe de raison). فمن المستحيل عليه أن يتصور شيئاً من الأشياء، إذا لم يكن هذا الشيء مرتبطاً ببقية ما يتصور. ومن هنا أربعة دساتير تترجم عن شرائط إمكان الظواهر: لا حادثة دون علة فاعلة. ولا نقطة في المكان من غير تعيين. ولا يصح حكم دون سبب. ولا فعل من غير باعث. الأمر الذي ينجم عنه نتيجتان:

إن العالم كما يبدو لإدراكنا الفطري ليس شيئاً غير **تصور** صادر عنا. وهذا أمر قال به كانت، ولا يمكن أن يكون على خلاف ذلك، نظراً لطبيعة المكان والزمان وشرائط إمكان الوعي. وإفلاطون على حق فيما ذهب اليه من أن فكرنا أشبه بالكهف، والعالم الذي يراه رؤيةً طبيعية، هو عالم من الأشباح. على أن الكون الذي تبنيه علوم الطبيعة ليس أقرب إلى الحقيقة من الأول. فإن هذه العلوم إنما تبنيه بمعونة تصورات الهندسة والميكانيك. مع أن تصوراتٍ كهذه إنْ هي إلا عناصر ذاتية، على اعتبار أنها مقتبسة من المكان والزمان. وربما كانت نافعة في تصنيف الظواهر والتنبؤ بها؛ ولكنها عاجزة عن أن تطلعنا على كنه الحقيقة: ذلك بأنها

صورةٌ عما ندركه من الظواهر مجردةٌ واهية .

غير أن وراء هذه التصورات التي يصنعها ذهننا شيئاً حقيقياً. واذا كان كانت يجزم بأن هذا الشيء الحقيقي (الشيء في ذاته « noumène ») لا سبيل الى معرفته، فإن شوبنهور يخالفه في رأيه ويعتقد أن وراء حجاب التصورات الوهمية حقيقةً يمكن أن نعرفها ألا وهي **الارادة** . فعند شوبنهور، أن فينا مصدراً للاطلاع لا يخضع للشروط العادية التي يجب توفرها لحصول الإدراك والعلم المجرد . وهذا المصدر هو التجربة الداخلية التي نطلع بها على كل أحوالنا النفسانية والتي تتيح لنا أن نغوص على أعماق ذواتنا، وأن نصل إلى غاية هذه الاعماق أي الى الارادة .

فما هي هذه الارادة إذن بحسب مفهوم شوبنهور ؟ يميل المرء الى أن يجيب « إنها القوة المتجهة وجهة معينة » . ولكنه إذا أجاب هذا الجواب ، فقد جعل مثالية شوبنهور ذات صبغة مادية، وخرج على فكرته: ذلك لأن فكرة الارادة لا تتضح على نور فكرة القوة ، بل إن الأمر على العكس: فعلى نور فكرة الارادة تتضح فكرة القوة . إذ الارادة روحانية محضه. وإنما هي هذا التوتر الداخلي الذي نحسه في أعماق ذواتنا . فهي هي التي تصنع كياننا . وهي هي الكائن الكوني (ètre universel) ،

إن هذه الارادة التي نميزها على هذا النحو ليست بإرادتنا نحن كأفراد أي ليست إرادةً متميزةً عن إرادة الآخرين . ففي رأي شوبنهور، ليس هناك إرادة مفردة وحيده. إنها الارادة التي أشترك بها مع الناس أجمعين؛

إنها هي الارادة التي تجعل للحيوانات كيانها الصميم؛ وهي التي تتجلى في حياة النبات، وفي قوى الطبيعة غير العضوية. وبالاجمال هي الحقيقة الوحيدة.

فكيف يستطاع تصورها إذن ؟ من أجل هذا، يجب أن يُسلخ عنها كل ما لا يكتسب معناه إلا بالاضافة إلى فكرة الزمان أو المكان أو السببية . ذلك لأنه لا قيمة لهذه الافكار إلا بالنسبة الى المظاهر؛ والارادة مطلقة لا نسبية . فالارادة إذن **ليست في موضع من المواضع**، وإلا لدخلت في نطاق المكان . وهي **لا تتطور** ، لأن كل تطور يفرض الزمان . وهي **لا علة لها**، لأن السببية لا تكون الا بين المظهر والمظهر. وهي، من أجل هذا الاعتبار عينه، **لا غاية لها** . وهي **واحدة** ، لأن الكثير محال في غير المكان والزمان. وهي **حرة** (وهذا لا يعني أنها مختارة خيار تحكم)، لأنه لا معنى لحتمية الاسباب الا في ميدان المظاهر . وهي ، في آخر الامر ، كائن روحي عجيب لا أول له ولا آخر ، موجود لأنه موجود ، ومريد لأنه مريد . كل ذلك بالطبع وبالماهية، دون كلال ولا شفقة ...

ومن شأن هذه الارادة أن تتشكل على نحو موضوعي (s'objectiver) وهذا الشكل يتخذ بعض الصور . وبعض الأنماط النوعية ، أو بعض « المثل الأفلاطونية » . ولهذه الارادة أيضاً خاصة تستطيع بحسبها أن تلد تشعبات مفكرة (excroissances pensantes) ؛ وهذه التشعبات هي المشاعر المتعددة في الناس وفي الحيوانات . وكل تشعب من هذه التشعبات يترجم، بلسانه الخاص ومن وجهة نظره الخاصة، عن هذه الارادة الفردة التي

نبت عنها . فلنتذكر صورة تنين الكامبودج . ان صورة هذا التنين المدرسيه تمثل لنا ثعباناً ضخماً ذا رؤوسٍ متعددة منتصبة . فالكون الذي يتصوره شوبنهور أشبه بهذا التنين : ان جسده يرمز الى الكائن بالمعنى الواسع (l'Etre) أي الى الارادة. وعلى هذا الكائن تنبت المشاعر التي هي رؤوس التنين . فكل شعور من هذه المشاعر ينظر الى الكائن الذي هو الارادة ، ويراه خلال الصور التي تمليها عليه بنيته الخاصة . فهو ، في بادىء الامر ، منوط بالارادة خادم لمطامعها العقيمة . ولكنه لا يلبث أن يفقه أن الارادة لا يشبع لها نهم، وأنها منبع الآلام والويلات. فحينئذٍ يأبى الاستجابة لأهوائها ويخرج عليها ، اي انه يهجر إرادة الحياة ، لأنه فهمَ الحياة .

هذا المذهب يبتعد بنا عن النزعة المونادية، وعن تفاؤل ليبنتز . ولكنه لا يخرجنا عن النزعة المثالية ، لأنه ينفي الجوهر المادي . نعم انه لا يوجد لدى شوبنهور جواهر لا مادية متميزٌ بعضها من بعض. ولكن هل تفترق هذه الارادة التي هي جماع الكيان عن المونادات من حيث كونها حقيقة من النسق الروحي ؟ أَولا توفر ـ لتصوراتنا مهما كانت مشوهة ـ عماداً تعتمد عليه، ويكسبها قيمةً رمزية تحتفظ بها في حالة فقدان أي أَساس آخر .

على أَن في هذا المذهب من الغموض والتهافت الشيء الكثير . فإذا كان وعيناً لا يتصور شيئاً الا من خلال أَشكال لا يد له في الخلاص منها ، فكيف يستطيع بلوغ المطلق في التجربة الداخلية ؟ وكيف يتم التشكل الموضوعي الذي يحدثنا عنه ؟ وما السر في اتخاذه هيئةً دون

هيئة ؟ ومن أين أتت هذه المشاعر التي تنبثت على الارادة النهمة ؟ ثم ماهو هذا الكائن الذي لا يوصف إلا بصفات سلبية ؟ أهو جوهر لا مادي أيضاً ،أم هو شيء آخر، وما هو هذا الشيء إذن؟

✡ ✡ ✡

إن المذاهب المثالية التي أتينا عليها متفقة على أمرين : ما الأجسام إلا مظاهر، لأنه ما من جوهر مادي؛ولكنَّ لهذه المظاهر عماداً في الحقيقة الواقعة ، وهذا العماد هو « الوحدات » الروحية التي لا تحصى (في النزعة المونادية) ؛ وهو «الارادة» الوحيدةالباقية (في مذهب شوبنهور).

ومن أجل اتفاق هاته المذاهب على الأمر الثاني ، يرميها المثاليون الأقحاح ، لا بكونها مثاليات ناقصة فحسب بل ، بأنهـا تنتحل انتحالا باطلا اسم المثاليات.وعندهم، أنه لا يكفي أن ينكر المثاليُّ الحقُّ الجواهرَ المادية، بل لا بد له أن يجحد الجواهر الروحيةأيضاً . فإن « وثن الفلاسفة هو الجوهر»ـعلى ما كتب رونوفيه(Renouvier) ـ. وهذا الوثن يجب أن يُكب في النارعلى وجهه .

ليس هذا كلَّ ما في الامر . بل إنك لاتكون مثالياً بمعنى الكلمة مادمت تستمسك بالتفريق المدرسي بين الذاتي والموضوعي. إن اسطورة كهف إفلاطون صورة في منتهى الزيف لعلاقات الفكر والاشياء . لانها تجعلنا نعتقد أن هناك حقيقة مستقلة عن تصورنا لها ؛ وتُخيلُ لنا أن التصور الذي صغناه عنها صورة ذاتية ، قد تكون مشوهة ، ولكنها معتمدة على

أَساس مكين . غير أن في هذا مدلولاً منقوضاً ؛ ولفظ « تصوّر » لفظ مستبذل، لأنه يحملنا على افتراض متصوَّر ومتصوِّر ، وهو فرض فاسد؛ لأن التصور ليس بترجمانِ واقعٍ ما ؛ إنما هو الواقع نفسه .

تلك هي الفكرة المركزية المزدوجة التي تدور عليها المثاليات الصرفة. وأقل ما تطمع فيه، نفي المفاهيم التقليدية عن الفلسفة . فلنتساءل إذن عن الذي هو ما هو ، وعن كيفية تعليل المظاهر ، وعن السر في نجاح بعض الآراء ذوات المنزع الآلي في العلم . إن أقطاب المثاليات الصرفة لا يجيبون جميعاً على نحو واحد: فبعضهم يتكلم بلغة «الظواهرية» (Phénoménistes)[١]؛ وبعضهم بلغة أشياع المثالية المطلقة ؛ وآخرون ، وهم وحدهم اليوم على جانبٍ من الكثرة ، يقولون بما يسمونه « مثاليـة الوعي » (Idéalisme de la conscience) .

النزعات «الظواهرية» والنزعات « المثالية المطلقة» متفقة في أَمر رئيسي، مختلفة على أمر آخر .

---

(١) يجب الاحتراز من المزج بين الـ Phénoménisme وهي النزعة التي تنكر أن تكون وراء الظواهر حقيقة في ذاتها [رونوفية، Hodgson,Shadworth] والـ Phénoménaliame وهي التي لا تنكر الحقيقة في ذاتها، بل ربما آمنت بها [كانت، كومت ، سبنسر] . هذا ويمكن أن يحسب من أشياع النزعة الاولى في عصرنا هذا جان بول سارتر. فقد أعلن « وحدانية الظاهرة » في أول صفحة من كتابه الكبير: L'Etre et le Néant .

فهنّ ، كما قلنا ، سواءٌ في ردّ ما درجت عليه الفلسفة إذ اعتادت أن تعارض الفكر بالعالم ؛ ولا معنى لمعارضة من هذا النوع، لأنه ليس هنالك فكر ، من جهة، وعالم من جهة أخرى ، وتصور ذاتيٌّ لهذا من قبل ذاك. إنه لا وجود لغير الافكار. فلهذه الافكار حياتها وتطورها؛ وانما ندعوها بـ«الفكر» حين ننظر إليها باعتبار وعيها لذاتها . أما إذا نظرنا اليها مجردةً عن هذا الوعي ، فإنما ندعوها بـ « العالم » . غير أن الفصل بين الفكر والعالم على سبيل التجريد ، وإنما هما ذائبان في حقيقة واحدة .

إن في مذهب من هذا النوع شيئاً من الغموض ، باديَ الرأي . ولكنه لا يلبث أن تتبين معقوليته. لنفحص شيئاً ما ، مثلاً : صحيفة الورق هذه . هل تزيد على كونها الفكرة ـ التي تدور في خلدي عن لونٍ من الألوان أبيض ـ مضافاً إليها فكرة شكلٍ ما ، ومقاومة ما ، ووزنٍ ما، وطعمٍ ما ، ورائحة ما الخ..؟ إذن، ففي آخر الامر، ليست صحيفة الورق شيئاً غير تركيب هاته الأفكار . وإذا أسقطنا واحدة واحدة من الافكار التي تدخل في ذلك التركيب، فماذا يبقى من الصحيفة ؟ لا شي بالضبط.

لنفحص، من جهة أخرى ، الفكر على اعتبار أنه يتصور صحيفة الورق. ماعسى أن يكون هذا الفكر ، إن لم يكن وعي اللون الابيض ،والشكل والمقاومة ، والوزن ، وما الى ذلك من أفكار تؤلف في مجموعها صحيفة الورق ؟ ما الفكر إذن إلا صحيفة الورق واعيةً نفسها .

فلنُخضع، بعد هذا ، للتحليل عينه كل شيء أردنا (هذا القلم ، وذلك

الكرسي، و تلك السحابة) بل فلنخضع له الكون في مجموعة ، ولنخضع له الفكر على اعتبار أنه يعقل العالم . فالنتائج لا تختلف عماسبق : ما العالم إلا **جملة أفكار** ، بقطع النظر عن الوعي الذي تعيه هذه الافكار في حق نفسها . وما الفكر إلا **جملة الافكار ذاتها** منظوراً اليها على اعتبار الوعي الذي تعيه في حق نفسها . فتطور الفكر وتطور العالم ليسا إذن غير تطور واحد . وهذا التطور إنما هو تطور عالم من الافكار، لك أن تسمية « الفكر العالَم » (Esprit-monde) أو «العالم-الفكر»(Monde-esprit).

على أن اتفاق النزعتين ، الظواهرية والمثالية المطلقة ، لا يتجاوز هذا الحد . وهما تختلفان في طبيعة هذه الأفكار اللائي تجعلان منهن العنصر الاخير في الكون .

فبالنسبة لفيلسوف ظواهري (phénoméniste) ، الفكرة المبدئية الاولى أو « آتوم الفكرة(Idée atome)» هي الاحساس الجزئي(الانطباع عند دافيد هيوم) . والاحساس يستحيل الى صورة خاصة (الفكرة عند هيوم) . والافكار يحتشد بعضها مع بعض ويأتلف بعضها مع الاحساسات بحسب بعض النواميس المسيطرة على التداعي . وعن هذا الاحتشاد والاجتماع تنبعث على نحو آلي فكرة العالم، فكرة الأنا الذي يعقل العالم ، سلسلة الافكار العلمية والدينية الى آخر ما هنالك من أفكار معقدة . فكنه الكيان قائم في حياة الاحساسات والصور .

وبالنسبة لفيلسوف « مثالي مطلق » ، العنصر الأول مختلف عن ذلك .

إنه الفكرة (أو «المثال» أو «الصورة») بالمعنى الافلاطوني. هناك ماهية أزلية للمثلث، وللدائرة، وللاهليج؛ وهناك ماهية للكلب، وللضفدع، ولشجرة الورد. وهذه الماهيات الأزلية هي هي الحقائق. وبعضها **يشترك** مع بعض على حسب قوانين بعضها منطقي (وقد يكون بعضها الآخر «جائزاً»). وكل ماهية تستلزم من الأزل بعض الماهيات: فماهية المثلث تقتضي تقاطع منصفات أضلاعه في نقطة واحدة. وكل ماهية تنافي من الازل بعض الماهيات: فالكرة تنافي خصائص المكعّب، وذو الثدي ينافي خصائص الطيور. ولكن الماهيات، في الأفراد، كثيراً ما يشارك بعضها بعضاً دون أن يسيطر على هذه المشاركة ناموس أزلي، فمثلاً: ماهية اللون الأحمر تشارك الدائرة في قرص مستدير طلي باللون الأحمر. والنظرية في كلا الحالين واحدة؛ الشيء والفكر يختلطان. لكن الشيء هو شبكة من الماهيات أو من «المثل» المتشاركة، على حين أن الفكر هو هذه الماهيات المتشاركة عينها، ولكن على اعتبار أنها تعي نفسها.

بيد أننا سنرى أن لجميع هذه الأنحاء من القول محاذيرَ جسيمة. وهذا ما دفع أَحْوَط المثاليين المعاصرين إلى اتخاذ سبيل أخرى، فغدت فلسفتهم «مثالية الوعي أو الشعور» (Idéalisme de la conscience).

ينطوي كتاب كانت «**نقد العقل المحض**» على فصل جريء. فبعد أن برهن بصورة **تحليلية** على وجود الاشكال القبلية (a priori) للحساسية وعلى وجود مقولات الذهن، حاول أن ينهج نهجاً **تركيبياً** في استنباط

مبادىء الذهن المحض — على حسب مصطلحه — . ولهذا فقد تأمل في شرائط إمكان الوعي ؛ وحاول أن يبرهن على أنه يستحيل وجود وعي إذا لم تخضع الأشياء التي يتصورها هذا الوعي لبعض النواميس ، وهذه النواميس هي تلك التي تتجلى في مبادىء الذهن المحض (أوليات الحدس ، استباقات الادراك ، مجانسات التجربة ، موضوعات الفكرة الاختبارية). فهو ، على هذا النحو ، يبني ما يستطاع تسميته ميتافيزياء المظاهر (لا ميتافيزياء المطلق). مثلاً ينبغي أن يكون الوعي واحداً ؛ لا يستطيع الوعي التصور إلا في نطاق الزمان . فيستنبط كانت من هذا أن كل الأحوال التي يتصورها الوعي لا بد وأن تكون مرتبطة فيما بينها حسب ناموس السببية ، ذلك الناموس الذي يترجم عنه بالمبدأ الآتي : « لكل حادث سبب». على أن في هذا الاستنباط من الشبهة ما فيه ؛ ولو لم يصدق إلا في حق الظواهر فقط ، فهو لا محالة مذكرنا بأولئك الجدليين الذين ضحك منهم بيكن (Bacon) وشبههم بالعناكب المستخرجة من ذواتها خيوطاً لنسج بيوتها .

مهما يكن من أمر ، فإن هذا الفصل كان نقطة انطلاق فلسفة الوعي المثالية . والحق أن كانت ليس بمثالي مطلق . وقد سمي مذهبه المثالية النقدية ، وهي تسمية وجيهة . فنزعته ، في الواقع ، نزعة مثالية : ذلك لأن العالم على نحو ما يتصوره الفكر ، ليس ، في رأيه ، الا عالماً من الافكار. ولكن كانت لا يلبث أن يصرح بوجود عالم من الحقائق المستقلة عما

يتصور الفكر وهو « **الشيء في ذاته** » (Noumène) . نعم إنه لا يعتقد بإمكان معرفته (وسنرى في الفصل اللاحق علة اعتقاده هـذا) غير أنه حقيقي لاريب فيه . وإذا ما حاول أن يستنبط مبادىء الذهن المحض ، فآماله ومطامعه في هذا الميدان محدودة . فتراه يتصدى للبرهان على أن **شكل** العالم الذي يتصوره الوعي لايمكن أن يكون الاشكلاً ما.ولكنه لايدعي مطلقاً أنه علَّل **المادة** « الجائمة » تحت هذا الشكل والتي لولاها لماكان عالم الظواهر موجوداً بالنسبة إلينا . وعنده ، أَن هذه المادة من المسلمات التي لايستطاع استنباطها على نحو قَبْليّ (a priori) .

فهذا ، بالضبط ، ما أخذه على كانت أصحاب مثالية الوعي . لقد رماه هؤلاء بنقص الجرأة، وقالوا إنه كان خليقاً به أَن يستغني عن ذلك« **الشيء في ذاته** » ولكنه إنما استبقاه بفعل ماظل راسخاً لديه من سوابق الأحكام التي ترجع الى نزعة واقعية . مع أَن تأمل شروط إمكان الوعي يجب ويمكن له أَن يكون جماع الفلسفة . فإن في هذا التأمل تعليلاً ، لا للشكل الذي يتخذه عالم المظاهر الواعية فحسب ، بل لمادة هذا العالم نفسها . وإن العالم بجملته ليمكن أَن يُعقَل ويُستنبط بوجهة النظر هذه . ووفاق هذه الفكرة، وجّه الفلاسفة من أمثال فيخته (Fichte) ولا شوليه (Lachelier) تحرياتهم . ولكن أحداً لم يمض في هذه السبيل أبعد من هامان (Hamelin) فلا بد من الرجوع إلى آثاره في هذا الصدد .

لايسعنا هنا إلا أن نقتصر على بيان الخطوط الرئيسية في مذهب هذا الفيلسوف .

قبل كل شيء ، من المستحيل في رأيه التمييز بين الوعي ، من جهة ، والاشياء التي هي موضوع هذا الوعي ، من جهة أخرى . ذلك لأن الوعي ليس بفارغ أبداً ، فهو دائماً وعيٌ لشيء ما ، ولا يمكن أن يكون إلا كذلك . ثم إن الشيء ليس بخارجي نسبة إلى الوعي ، فهو موضوع الوعي، ولا يمكن أن يكون أمراً غير ذلك . إذن فلا ذات من دون موضوع ، ولا موضوع من غير ذات . والمسلَّم (le donné) هو **الذات الموضوع**(Sujet-objet)أو **الموضوع الذات** ؛ لك الخيار في تسميته كما تشاء .

فإذا فكرت في شرائط وجود هذه الحقيقة الوحيدة(الذات الموضوع)، تبين لك أن الوعي لايمكن أن يكون إلا وعي **نسب** أوعلاقات . وعلى غير هذا النحو، لايمكن أن يتضمن في وحدته حدوداً متعددة . فالوعي إذن لا يتناول أشياء يسعى إلى تمييز العلاقات فيما بينها ، بل إن الوعي هو وعي علاقات ؛ وبهذا الاعتبار فقط (أي لأن الوعي يعي العلاقات) ، يخلق هذا الوعي الأشياء التي يؤول أمرها إلى أن تكون حدوداً لهذه العلاقات . وبكلمة موجزة ، إن شرائط وجود الوعي هي بحيث يجب منطقياً أن يتشكل في نفس الوقت ذات وموضوع **متعالقان معاً** (en corrélation réciproque) وعلى درجة من كمال الاتصال لاتتيح تعارضهما إلا باللفظ فقط.

والأمر يتم ،في رأي هاملن ، وفق الايقاع المحتم الآتي :الاطروحة (أو **المقالة**) (Thèse) وطباق الأطروحة (أو **مايعارض المقالة**) (antithèse) **والتركيب** (Synthèse) .فالأطروحة الأولى[1]: **العلاقة،** لايمكن أَن تُطرح مالم يُطرح مايعارضها ، وهو **العدد**؛ وتركيب العلاقة والعدد هو **الزمان** . ثم إن الزمان لايمكن أن يطرح مالم يطرح مايعارضه وهو **المكان** . وتركيب الزمان والمكان هو **الحركة** . ثم إن الحركة لايمكن أن تطرح مالم يطرح مايعارضها وهو **الكيفية** . وتركيب الكيفية والحركة هو **التغير** (altération) . ثم إن التغير لايمكن أَن يطرح مالم يطرح مايعارضه وهو **التخصيص النوعي** (Spécification) . وتركيب التغير والتخصيص النوعي هو **السببية** . ثم إن السببية لايمكن أَن تطرح مالم يطرح مايعارضها وهو **الغائية** . فتركيب السببية والغائية هو **الشخصية** (آخر حدود التركيب) .

فالموضوع الذات يتشكل إذن على صورة شخصية واعية تشمل بتصورها للعالم ولنفسها على السواء كل العلاقات من عدد ، وزمان، ومكان، وحركة، وتغير ، وتخصيص ، وسببية ، وغائية. بالطبع ، ١ً : ليس هنالك من لاوعي لأن الوعي هو الحقيقة الوحيدة ، وكل حقيقة هي واعية . ٢ً : التصور

---

(١) ذلك لان المرء لايستطيع أن يدرك الكينونه والعدم الا على وجه العلاقة : « الكينونه تخرج العدم، والعدم يخرج الكينونه » (راجع كتاب هاملن ص ١) :
Essai sur les Eléments Principaux de la Représentation

لايمثل شيئاً ، لأنه لاشيء خارج عنه يستطيع تصوُّرَه . فالتصور هو جماع الكينونه(l'être). ٣ً تطور هذا « الوعي العالَم» يتم على نحوٍ عفوي بفضل نوع من الحرية خاص به، لايستطاع تفسيره بشيء آخر، لأنه لاوجود إلا له .
٤ً : إن نظريات العالم ذوات النزعة الآلية (théories mécanistes) يجب ألا نرى - بسبب نفعها ويسرها - إلا رموزاً صالحة ولكنها مجردة عن كل قيمة ميتافيزيائية. هذا، وإن الضرب المتقدم من المثالية لمّا تتجاوز حدودُه حتى الآن.

في بادي الرأي، تبدو هذه النزعات المثالية المحضة غامضة مثيرة للدهشة. ولكنّ لها من المحاسن مايستحق التقدير .

فكل النزعات الوثوقية (dogmatismes)التي أتينا على أوصافها حتى الآن مُلجأة إلى وضع موضوعات ضخمة التكاليف تُسلم بها (كموضوعة العناصر المادية في النزعة **الطبيعية** أو، على الأقل، كموضوعة الطاقة وكل ذلك لانتصوره إلا بصورة ذاتية مغلوطة ؛ وكموضوعة الجوهر المادي والجوهر الروحي في النزعة **الروحانية** وهما إنما نساق إلى التصديق بهما سَوْقاً مع أن علائقهما ببعضهما غير معقولة ؛ وكموضوعة الجواهر اللامادية المتميزة والموجودة معاً في النزعة **المونادية** ؛ وكموضوعة«الارادة» الوحيدة الأزلية اللامتناهية في **مثالية شوبنهور** .) وجميعها افتراضات لاريب في أنها مريبة !

أما المثالية المحضة فإليك مايستهوي فيها : إنها لاتُسوّغ لنفسها التسليم

بأكثر من عناصر معروفة لاشك في وجودها . فهي لاتفترض أية حقيقة مستترة وراء الظواهر . وتقتصر على قبول حالات الوعي (أو الافكار) تلك التي لايماري أحد في حقيقتها ، عن تجربة . وتؤكد لنا هذه النزعة أن في استطاعتها تعليل كل شيء دون التسليم بأمر آخر . فهي إذن من بين فلسفات الوثوق أقلها مجازفة .

ترى فهل تلتزم حدود دعواها وتوفي بما عاهدت عليه ؟

لنلاحظ ، قبل كل شيء ، أن أقحاح المثاليين لم يفلحوا في تخليصنا من « الدوار » الميتافيزيائي أكثر ممن سواهم . فهم حين يجيزون لأنفسهم تقبل « الأفكار » وصولاً إلى التعليل ، لايعللون لنا لمَ كانت أفكار بدلاً من ألاّ تكون . حتى لتظل المشكلة ، بعد كلامهم الطويل ، حيثما كانت من الحرج والعسر . فلا نفهم ، آخر الأمر ، أصل الاشياء الأول سواء أكان هذا الأصل مادة أو فكرة أو إلها . وجميع الوثوقيات سواء في هذا النقص .

ثم إن النزعة « الظواهرية » (Phénoménisme) والنزعة المثالية المطلقة لتتعرضان إلى مصاعب خاصة بكل منهما .

كيف تُعلَّل علاقة الأفكار بالوعي في هذين المذهبين ؟ هل نسلم بأن كل فكرة تعي نفسها ؟ إذن فكيف يتم وعي الأفكار المتعددة وعياً منفرداً ؟ وهل نسلم بأن الوعي متميز عن الأفكار ؟ إذن أفلا نخرج عن حدود الفلسفة التي تواضعنا عليها ، فيصبح الشعور حقيقة مغايرة للأفكار ؟

أم هل نسلم بأن الوعي هو محصلة أفكار تضافرت فيما بينها، وكل واحدة من هذه الأفكار لاتعي ذاتها ؟ إذن فلمَ تلد أفكار من هذا النوع وعياً وكيف تتم هذه الولادة ؟ ثم مامعنى الفكرة اللاواعية ؟ إن الغموض ليكتنف هذه الشؤون من كل جانب ، أياً كان النحو الذي يتصورون عليه الفكرة المبدئية الأولى .

وبعدُ ، فكيف تُعلَّل في هذين المذهبين ، الهيجاناتُ ، واللذائذ ، والآلام ، والميول ، والأهواء (وبالاختصار ، نطاق العاطفة affectivité) ؟ هل توجد أمثال هذه الأحوال لدى كائن مجرد عن كل نزوع ؟ ألا ينبغي الميل إلى جانب ما لكي يحصل إرضاء للميل أو صدٌّ عنه ؟ وإذا لم يحصل هذا الارضاء ولا ذلك الصد ، فهل يشعر المرء باللذة أو الألم ؟ ولكن كيف السبيل إلى تعليل الميول وما يترتب عليها في مثالية تامة ؟ أيطمعون في إحالتها أفكاراً ؟ فمنذا الذي يرى حكما في الغريزة التي تدفع المرء إلى إرادة البقاء والتكاثر ؟ ومنذا الذي يرى حكماً في اللذة والألم ؟ وإذا لم تلجأ المثالية المحضة إلى هذا الشطط الغريب وقالت بوجود الميول ، أفلا تخرج عن حدودها المرسومة ؟

على أن للنزعة « الظواهرية » صعوبات خاصةً بها . هب أن المسلَّم الأول إنما هو « الأحساسات » . كيف نعلل استحالة هذه الاحساسات إلى صور ؟ إذا كان يُختزن منها شيء ما ، فما هو ؟ وأين ؟ وكيف ؟ ثم هل نستطيع تعليل نشأة أفكارنا في مجموعها باجتماعات وتداعيات آلية بين

الاحساسات والصور ؟ وإذا كان لا يستطاع ذلك – وهو الأغلب – فمن الواجب التسليم بتدخل فاعلية للفكر مُنشئةٍ تتناول عناصر التجربة فتعمل فيها . ولكن إذا وجدت هذه الفاعلية ، فما عسى أن تكون اللهم إلا قوةً متجهةً وجهةً ما ومستعدةً للتفاعل بحسب نواميس خاصة (كرئتنا التي فطرت منذ الولادة على التنفس ، وكمعدتنا التي فطرت على الهضم) ؟ كل ذلك أمور تتعارض مع الموضوعات الظواهرية .

كذلك للنزعة المثالية المحضة صعوبات خاصة . إنها تزعم تعليل كل شيء بالماهيات الأزلية ، فهل بالاستطاعة التسليم بحقيقة هذه الماهيات ؟ وهل « الانسان في ذاته » أو « اللون في ذاته » أو « الفضيلة في ذاتها » إلا مفاهيم ؟ هل يمكن أن يكون لها وجود إلا في الوعي وبالوعي ولأجل الوعي الذي يتصورها ؟ إنهم يجعلون منها كوائن بل يجعلونها هي الكوائن ، من دون غيرها ، أفليس في هذا « إكساب الواقعية » لأشد التجريدات بُعداً عن الواقع ؟

تلك صعوباتٌ ولا شك ؛ فلنتساءل ، هل تنجو منها مثالية الوعي ؟ إن أصحاب هذه النزعة ، على ثقةٍ من الأمر ؛ ولكن خصومهم في ريبٍ منه .

يعتبر أولئك أن وجود الوعي من البدائه الأولى التي لا جدال فيها . وبهذا تكلم ديكارت . ولكن ما هذا الوعي الذي يحدثنا عنه أصحابنا المثاليون؟ ←

هل يجب أَن نفهم أَنه **وعيي الخاص** على نحو ماأَشعر به بحسب تجربتي الباطنية ؟ على هذا النحو فهم الوعيَ ديكارت ، ومن وراءديكارت ليبنتز.

بيد أَن مثاليي الوعي لا طاقة لهم بدعم مذهبهم إن حملوا اللفظ على هذا المعنى .

(**فأولاً**) هل يظنون أن في استنباطاتهم **القبلية** الرائعة ما يجعلني أَفهم الأُمور التالية :

أ) كوني أَتصور في الوقت الحاضر سلسلة الأَشياء التي أَتصورها بكاملها ؛ ب) كوني أَذكر أَني تصورت جملة الأَشياء التي أَعي أَنني تصورتها ، في واقع الأَمر ، منذ ولادتي ؛ م) كوني أَحمل عن شخصي الفكرة التي تقوم في صدري عنه ، فكرةَ أناً محدّد خاض غمار الحوادث وَفق خطة من الخطط ؟

حتى ولو صحّت حدود استنباط المقولات لدى هاملن ، فهل أَجد فيها مايعلل لي كوني موجوداً هنا على نحو ما أنا عليه ؟ إِن هذه بالضبط هي المشكلة التي تتطلب الحل .

(**ثانياً**) إذا كان الوعي الذي يتكلمون عنه هو **وعيي** الفردي،فكيف يؤكدون أن هذه التصورات لاتصور شيئاً ؟ إِن الحجة الكبرى التي يوردها أصحاب هاملن ، هي أنه من حيث ان الوعي وحيد ، فلا يوجد شيء يستطيع الوعيُ تصورَه . ولكن إِذا كان هذا الوعي **وعيي** ، فهل

من السهل عليّ أن أعتقد أنه وحيد؟ بالطبع أستطيع أن ألهو بحسبان وعي هو الحقيقة المفردة، وأن أزعم أن كل ما أتصوره حلم ووهم ؟ ولكن ما نصيب هذا العبث من احتمال الصدق ؟ إنه أقرب إلى عدم التوازن منه إلى الفلسفة -- على حد قول شوبنهور[١] — . هل أستطيع أن أصدق أنه ليس وراء وجه زوجي أو أولادي أو أصدقائي وعيٌ كالوعي الذي يكمن وراء وجهي ؟ أما إذا لم يكن وعيي هو الوحيد ، فهناك إذن أشياء خارجية عنه عليه أن يتصورها. أفليست معرفة مايدور في المشاعر الأخرى مشكلة بالنسبة إليه؟ أوليست معرفة العلاقة القائمة بين هذه المشاعر المختلفة المساوقة له في الزمان مشكلة ثانية ؟ أولا يصبح من الاحتمال بمكان أن تكون الادراكات التي تداخل هذا الوعي ، ذاتَ علاقة مباشرة أو غير مباشرة بطبيعة الحقائق التي لابد له من افتراضها ؟

إن الصعوبة هي من الجسامـة بحيث لم يجرؤ أحد من المثاليين على اعتبار وعيه الشخصي الوعي الوحيد . وهم يرددون الواحد تلو الآخر أن « ماهو موجود إنما هو **الوعي** بالمعنى اللاشخصي لهذا اللفظ. والحقيقة الوحيدة إنما هي هذا الوعي المشار إليه . وإنما تُستنبط المقولات بالتفكير في شأن هذا الوعي؛ وفي حق هذا الوعي، يجب الجزم بأن تصوراته لا تصور شيئاً . »

(**ثالثاً**) ولكن إذا كان الأمر كذلك، ضاعت حسنات المثالية. فمادام يتراءى

---

(١) في الاصل :

«Elle relève de la douche plutôt que de la philosophie» .

أنهم يتكلمون عن وعيي الشخصي حين يخوضون في حديث **الوعي**، فالميدان الذي يُجرى فيه ميدان صالح، لأن وعيي لاريب فيه بالنسبة إلي. ولكنهم مذ يدعونني إلى التسليم بحقيقة وعي لاشخصي غير وعيي الخاص الذي أعرفه معرفة مباشرة، ففي الأمر شك. إذ ماهو هـذا الوعي اللاشخصي في الواقع ونفس الأمر؟ أهو حقيقي؟ بل أهو جائز؟ إنه لا يعايَن بالتجربة؛ والمرء ملجأ إلى افتراضه، وهو افتراض فيه من الافتئات والتجاوز مثل مافي مغامرة القائل بالجوهر حين يسلم بأن وراء المظاهر جوهراً مادياً، أَو مونادات، أو «إرادة».

(**رابعاً**) ولو أَن هذا الافتراض يخلصنا من المصاعب، على الأقل، لهان الخطب؛ ولكنه علاوةً على أَنه لايكفي لتذليل الصعاب، يزيد في خطورتها:

فكلٌ منا يدرك نفسه على أنه وعي خاص. فبأية آلية، بل بأي سحر يتشقق الوعي اللاشخصي ويتفرع مشاعر محدودةً متميزة، فيكون كل منها عالماً مغلقاً ولغزاً بالنسبة لغيره؟ وإذا كان هذا الوعي لايتقطَّع أوصالاً متميزة، فمن أين أَتى توهم الفردية لدى الانسان؟ وكيف يتفق لأحدنا أَن يعجز عن حزر مافي نفس جاره إذا جال في خاطره أَمر دون أَن يفوه به؟ هذا أَمر يفتقر إلى تعليل. فأي امرىء من القائلين بمثالية الوعي قوي عليه؟ وهل حاول أَحد منهم ذلك محاولة جدية؟

(**خامساً**) ليس هذا كل مافي الأمر. بل إن الوعي—والأمر ممايقربه

هاملن عن طوع — هو الحقيقة الوحيدة ؛ وليس هنالك ولا يمكن أن يكون لاوعي . فإذا افترضنا الحقيقة ولو لأصغر عنصر من اللاوعي المحض، بطلت مثالية الوعي بطلاناً كاملاً ، لأن الوعي لا يغدو في هـذه الحال جماع الكينونة ولا الكينونة الواحدة . — فهل ليس هنالك من لا وعي؟ لكيلا نطيل البحث، لنقتصر على تأمل نقطة واحدة . إن ذكرياتنا تلبث محتفظاً بها . وهي في بعض الأحيان لا تطفو على صفحة الوعي إلا بعد سنوات طويلة من النسيان الظاهر . إذن فكيف لبثت فينا ، بين لحظة اكتساب هـذه الذكريات ولحظة انبعاثها ؟ أَنقول إن ذلك تم على نحو شعوري ؟ بالطبع كلا ! (اني لأتذكر، فُجاءة دون أَن أَكون قد فكرت في الأمر ، بعض التفاصيل في منزلٍ سكنته وأنا طفل . فمن الواجب أن تكون الذكرى قد مكثت فيَّ، عن غير وعي مني . ذلك لأنه لا علم لي بوجودها، ومع ذلك هي موجودة فيّ لأنني أَعثر عليها .) أَم نقول إن ذكرىً كتلك مكثت فيّ عن غير وعي مني ؟ إن مثاليينا لا يريدون ذلك، لأن فيه خروجاً على قاعدتهم الميتافيزيائية . وهم لهذا قد اخترعوا فكرة جديدة ، هي فكرة «ماتحت الوعي »(Subconscient) فتراهم يقولون لنا : « إن ذكرياتكم تظل محفوظة فيكم على نحو جاثم تحت الوعي». إن كلاماً من هذا النوع ليس وراءه محذور جسيم حين يصدر عن علماء نفس لا يلحقون به إلا معنى نسبياً . ولكن ماذا يعني مثل هذا الكلام إذا جرى على لسان مشتغل بالميتافيزياء ؟ إنه يعني شيئاً فريداً في بابه .إنني

حين أعلن أني « أعي هذا القلم »، فمعنى ذلك : ١) « انني أتصور هذا القلم »، ٢) « أني أعلم أني أتصوره » . ولكني إذا كنت لا أعلم أني أتصور شيئاً ما، فهل في مكنتي أن أقول «إنني أعيه» على صورة من الصور المعقولة ؟ إن توكيداً من هذا القبيل كان يعتبر في نظر ديكارت —والحق معه في ذلك— أمراً يناقض المنطق أبعد مناقضة . ومع هذا، تراهم يحملوننا على مثل ذلك التناقض . فإذا تمسكنا بمعنى اللفظ المضبوط ، فما عسى أن يكون تصور قائم تحت الوعي في لذكرى - كالتي سبقت - لا علم لي بحصولها ؟ إنه لا يمكن أن يكون إلا تصوراً قائماً في وعيي دون أن أعي أنى واعٍ له . فمنذا الذي يقنعه شبه فكرة من هذا النوع، إذا لم يكن صاحب مأرب ميتافيزيائي؟— إنه لا ريب في وجود اللاشعور في حياتنا الذهنية ولا مرية في سعة الدور الذي يلعبه فيها ، فلماذا اللف والدوران تلقاء إثبات الأمر ؟

(سادساً) ولربما كان أفظع مايرد على مثالية الوعي الاعتراض التالي : إن أبسط الظواهر الفيزيائية تغدو غير مفهومة في هذه النزعة . يجوز أن نسلّم بأن ما اخترعه العلماء من تمثيلات في صدد النور والكهرباء والظواهر الكيميوية إنْ هو إلا مجرد « سيميوات » صالحة (Schémas commodes) لأن العلم لا يزال يتلمس طريقه لدى البحث عن هذه القوى. ولكن هل يمكن تأييد النظرية عينها عند الخوض في طبيعة الصوت ؟ كان مالبرانش (Malebranche) يرى للظواهر الصوتية صفات تستلفت النظر خاصة . وأوغوست كونت (A. comte) نفسه اعترف — في جملة

قصيرة — بأن رجل الفيزياء يعلم طبيعة الصوت الصميمة. فماذا عسى أن يقول هذان الفيلسوفان لو عرفا أجهزةً لها من الشأن ما للحاكي الذي بين أيدينا وما للهاتف وما لمحطات البث والالتقاط اللاسلكية ؟ فلنتأمل واحدة من هذه الأدوات، الحاكي مثلا ، ولنحاول أن نصف بعبارات ميتافيزيكية ما يتيح حدوث الآثار التي تصدر عنه . إن الاتيان على هذا الوصف متفاوت في اليسر وفي العسر ، ولكنه ممكن لفيلسوف يسلم بالتفريق المدرسي بين الموضوعي والذاتي ، بين الظاهر والواقع الحقيقي. فذو النزعة الميكانيكية يقول : « إن الحاكي الحقيقي يتألف من جسيمات في حالة الحركة ، وكذلك الاسطوانة وحواس السامع ودماغه . أما الصوت على نحو ما يسمعه السامع فهو ، على العكس ، ظاهرة ذاتية اقتضى لإمكان حصولها لديه أن يُنقش على القرص (= الاسطوانة) الخط المتعرج الذي يبدو فيه. ومن أجل هذا الغرض استخدم جهاز مرتجف في رأسه إبرة صغيرة ، ووضع تحت هذا الجهاز قرص من مادة رِخوة يدور بتأثير حركة لولبية تشبه حركة الساعة. فما دام لا يحصل خفقان ما فالإبرة ترسم على القرص حلزونياً منتظماً . فإذا ما أحدث تلقاء الجهاز الغناء المطلوبُ تثبيته وحفظه ، فإن جهد المغني يحدث حوله اهتزازات تؤدي إلى موجات في الهواء فإلى ارتجافات في الجهاز ، وتبعاً لذلك تُحفَر مادة القرص حُفراً تتفاوت في العمق على حسب اللحظات . فإذا أراد المرء أن يستمع من جديد إلى النغم الذي اتخذ ثوب المادة ، تناول القرص المحفور فسلط عليه حركة لولبية

تشبه حركة الساعة لتديره، وأدخل في الخط الحلزوني نهاية الأبيرة المتصلة بجهاز ارتجاف . فإذا ما تمايدت الابيرة ، تلقى جهاز الارتجاف رعشات تشبه الرعشات التي حدثت فيه لدى غناء المغني . فنجمت عن ذلك موجات في الهواء، فإثارة للعصب السمعي، فانطلاق في الجريان العصبي ، فحدوث لحالة دماغية تشبه الحال التي يثيرها صوت المغني، فاستماع – آخر الامر – إلى الغناء الذي تاقت النفس إلى إعادة سماعه » . هذا هو تعليل الظاهرة ، وقد يطرأ على هذا التعليل شيء من التغيير والتبديل تبعاً لنزعة المعلّل (إذ يكون واقعياً أو غير ذلك) فذو النزعة المادية يقول : « إن الموسيقى المستمعة هي حاصل عمل الدماغ » . وذو النزعة الروحية يعلن : « إنها لا تظهر إلا في النفس ، وكل ما عدا ذلك فإنما هو لبعث نشاطها الفاعل » . وذو النزعة التحريكية يدعونا لأن نتصور الحاكي والقرص وأعضاء السمع والدماغ نفسه كمجرد قوى أي إنه ينقل التعليل إلى صيغ منسوبة إلى الطاقة . وذو النزعة المونادية يتكلم عن مونادات وعن تناسق أسبق . وصاحب شوبنهور يصب التعليل في قالب « الارادة » . وجاحد المعرفة (agnosticiste) يزعم أننا لا نعلم شيئاً على التحقيق . لا طبيعة الحاكي الصميمة ، ولا القرص ، ولا طبيعة كينونتنا الخاصة؛ فلا يرى في التعليل السابق إلا صورة ناقصة عن الحادثة الحقيقة أو، على الأقل ، رمزاً تقريبياً . ولكن أنى للمثاليّ المحض تعليل أَمر الحاكي ؟

إن الذي يُسهِل التعليل على كل ذي نزعة واقعية إنما هو تمييزه الحاكيَ

والقرص والجسم البشري ـ وهي أشياء خارجية ـ من الصوت ـ وهو محض تصور ـ ، إنما هو تفريقه بين موضوعي وذاتي يكون الواحد منهما سبباً في حدوث الآخر ولكنهما من نطاقين مختلفين . على حين ان هذا التمييز والتفريق بعينه هو ما تنبذه وتطرحه المثالية المحضة : فالحاكي والقرص والجسم البشري والأصوات المسموعة، انْ كل ذلك إلا فكرة، وكل أولئك سواء في الاعتبار. إذن فمن أين يظهر على صفحة الوعي سلسلة من «الافكار ـ الاصوات idées-sons » حين تحدث «فكرة حركة idée-mouvement » في « الفكرة الحاكي idée-phonographe »؟ ذلك سر عجيب، ولغز غامض يعرض لنا كذلك في الهاتف ، وفي الهاتف اللاسلكي ، وفي الاصوات الرُّفعى ultra - sons الخ ... أي أن ما كان يبدو بسيطاً واضحاً ممتحناً تمام الامتحان ينقلب في المثالية المحضة غير مفهوم مرة واحدة .

(**سابعاً**) وأخيراً ، ما الفائدة من مفارقات هذا المذهب؟ يجب الخصوم لاشيء « طاف يبغي نجوة من هلاك فهلك »! إن المثاليين الاقحاح على على استعداد تام لأن يُعجب بعضهم ببعض ، ولأن يَعتبِروا من عوام المفكرين، اولئك الذين يأبون التسليم بدقائق تخريجاتهم . وهم بحق مدعاة للاعجاب، لأنه لا طاقة لأمرىء بأن يصعد إلى برجهم العاجي، دون أن يكون قد رُزق بهلوانية فكرية وحَذق فن « الجمناستيك» . بيد أنه يحق لنا أن نتساءل: عندما يمرن المرء على ممارسة هذا الفن ، ألا يُهمل إهمالاً مزرياً حقائق بسيطة صادرة عن الحس السليم .مهما يكن من أمر، فإن فى

ذلك تعرضاً لمطاعن تهكمية عنيفة لا مأتى عليها . فأي رجل من ممثلي هذا المذهب رضي حتى اليوم أن يستجيب الى المحنة التي أوحى بها كونت ، فحاول أن يشرح مذهبه -- أثناء ساعة واحدة ، منتكساً على رأسه وباسطاً الى السماء رجليه ؟ وهل من أحد منهم يسلم بسلّ نصفي كرة دماغه كما فعل بحمامة فلورانس (Flourens) أو بكلاب غولتز (Golz) دون أن يخشى على لطافة فكره ؟

***

الخلاصة ، مهما يكن من غموض بعض المذاهب المثالية ، فهي تعتمد على حقيقة كبرى ، وليست سواءً فيما يرد عليها من نقد .

فالامر الصحيح فيها أننا لا نعلم شيئاً إلا بالفكرة التي لدينا عن ذلك الشيء . وكل ما نتصوره إنما هو فكرة . وليس في وسعنا أن نتصور غير الأفكار . كل هذا لا جدال فيه .

ولكن ما أبعد الفرق بين النحو الذي ينحوه مثالي لا يزال فيه ذَماء من واقعية ، والنحو الذي ينحوه مثاليّ قح في تعليل الحقيقة السابقة !

ربما لا ترضي المثالية ذات المنزع الواقعي في تفاصيلها، أكثر مما ترضي النزعة الطبيعية او النزعة الروحانية؛ ولكنها ليست دونهما من حيث احتمال التصديق بها . وسواءٌ أكانت الحقيقة حقيقة مونادات (على ما يريد ليبنتز) أو حقيقة « إرادة » (على مايقول شوبنهور) فالتصور الذي يقوم في صدر

كل امرىء عنها يصورها على التحقيق . قد يكون هذا التصور، في رأيهم، حلماً ، ولكنه حلم « له عماد » . والامر الذي يبقى دون تعليل إنما هو ميكانيكية الأفعال التي توجب حدوث هذا الحلم .

أما المثالية الكاملة ، فليس في يدها إلا وسيلة واحدة للخروج من التهافت: ألا وهي اعتناق مقالات النزعة «الانفرادية»(solipsisme total). ومتى أبى مثالي من اتباع هذه المدرسة أن يقول : « **وعيي أنا** هو الحقيقة الوحيدة » ، هلك لا محالة . فإنه ان يكن هنالك مشاعر كثيرة ، لزم أن تكون حقائق كثيرة ؛ وهذه الحقائق عوالم مغلق بعضها نسبةً الى بعض. وجملتها قضايا كل واحدة منها مشكلة على الجميع. وَعَمْرَكَ اللهُ، منذا الذي يجسر أن يقول صادقاً وهو ينظر الى مقلتي صاحبه تفيضان بالتهكم: «أنا الوعي الوحيد ، وسائر ما عداي أضغاث أحلام» ؟



نزعات نفي المعرفة وفلسفات الظن

الفصل الأول

نزعات نفي المعرفة

١

على الرغم مما بين النزعات الطبيعية ، والروحانية ، والمثالية من خلاف ، فإنها تتشابه جميعاً في نقطة واحدة : وهي اعتبارها أنها أوتيت علم المطلق ، في خطوطه الرئيسية على الأقل . فهي تعتقد جميعاً بسداد المحاكمات التي تستسلم اليها . وهذا ، عند نفاة المعرفة ، وجه اشتراكها في الخطأ . لأن بعض تلك النزعات قد فاتها أن تعمد إلى نقد ملكات المعرفة ؛ وبعضها الآخر حاول ذلك ولكنه أساء التنفيذ ؛ ولو أنها زادت في الحيطة والعناية

إبان لجوئها الى هـذه المحاولة لرجعت عن مزاعمها . فإن هناك تفاوتاً في النسبة، بين حيازة علم المطلق ، وما نملك ، في مقابل ذلك، من وسائل استعلام وتدليل . ومن المستحيل علينا أن نبني حدود هذا العلم ، بل إن ذلك سيظل مستحيلاً علينا الى الأبد .

على هـذا اتفق جميع نفاة المعرفة ، وإن لم يقولوا بمقالتهم على نحو واحد ؛ وإن لم يوردوا على دعواهم عين الادلة .

٢

إن أقدم نفاة المعرفة هم الريبيون . وهم لم يختصوا استعداداتنا الميتافيزيكية بالنقد، وإنما أنكروا أن نستطيع معرفة أمر ما على وجه اليقين.

اصطلح الناس على أن الحكم الموضوعي هو توكيد نعلن فيه أن أمراً ما هو موجود أو غير موجود ، أو أن شيئاً ما يملك أو لا يملك علاقات مع غيره من الاشياء . فأنا أحكم حكماً موضوعياً حين أقول : « إني كائن » (Je suis) ، « هذه المنضدة خضراء » ، « هذا الكرسي أوطأ من هذه الأريكة » . وهدف كل العمليات العقليـة أو العلمية أو الفلسفية لدى الإنسان ، أن يقيم مجموعات من مثل هذا النوع من الاحكام ويربط بينها جاعلاً الامتحان والمحاكمة رقيبين عليها .

فالريبيون من شأنهم أن يأبوا علينـا حق النطق بحكم موضوعي في أمرٍ أبداً ، ذلك بأنه ليس لدينا ، على ما يقولون ، إلا مصدران للاستعلام: حواسنا وعقلنا ؛ وكلاهما ظنين .

لنتأمل الحواس أولاً .

هل نستطيع أن نركن إليها لنقرر الوجود في حق شيء؟ إننا إن فعلنا ، فاتتنا الحيطة على رأي الريبيين . فنحن اذ يغشانا الحلُم او الهذيان أو التوهم ، نعتقد أننا تجاه أشياء حقة . فمنذا الذي يدلنا على أننا إذ نعتقد أننا تجاه أشياء حقة لسنا في حالة حلم او هذيان أو توهم؟ هل الاستشهاد بتوافق إدراكاتنا مع إدراكات غيرنا دليل كافٍ لاطمئناننا ؟ كلا! فإنما أسميه «الآخرين» ربما لم يكن إلا توهماً صادراً عن وعي . أم نطمئن للاستشهاد بتوافق إدراكاتنا فيما بينها ؟ كلا ! فإن حواس المهووسين تتفق فيما بينها اتفاق حواس الإنسان المتمتع باليقظة والعافية. ومن الذي يستطيع أن يضع حداً بين الحلم والحقيقة ؟ إن رؤيتي للزهرة إذ أراها تجيز لي أن اقول : «يبدو لي أن هذه الزهرة موجودة» . ولكن هذه الرؤية لا تسيغ لي أن أعلن : « هذه الزهرة موجودة **بالفعل** » .

ومثل هذه الملاحظة تصدق في حق أحكام الإسناد والاضافة . فإن حواسنا مشوهة مغيرة . ويكفي ، للتأكد من هذا ، أن نتأمل كيف أنها لا تنفك تناقض الواحدة منها الأخرى . فالمصاب بآفة « دالتون » يرى الالوان على صورة واحدة ، على حين تميز العين السليمة الأخضر من الاحمر . والدائرتان المتساويتان ، إذا طليت إحداهما بالبياض والأخرى بالسواد ، بدتا غير متساويتين . وبُعد الاشياء عنا ، ومقدار هذه الاشياء، وسرعتها ، والاتجاه التي تتجه حركاتها فيه؛ كل أولئك كاف لتغيير مظاهرها

فكيف نثق بمثل هؤلاء الشهود الخُدَّع دون أن نعرض أنفسنا للعبث ؟
إن شهادة الحواس تعطيني حق القول: « **أرى انا هذا الشيء الاحمر** »، «**تبدو لي** هذه الدائرة أَصغر من تلك». ولكن ليس من حقي أن أَزيد على ذلك بكلمة.

بيد أَنه اذا سلمنا بما تقدم عن الحواس ، أَفلا نستطيع، على الأقل ،أن نبني أَحكاماً موضوعية على أَقوال عقلنا ؟ الريبيون ينكرون ذلك أَيضاً.

إن من شأن الغلط مظنةَ الصواب بالنفس. وإنما نخطيء على مقدار ما نؤكد أننا صادقون موضوعيون في تأكيدنا ؛ ونحن لا نؤكد مثل هذا التأكيد إلا عندما نعتقد أَننا وقفنا على حقيقة . فمن هنا وجب التساؤل: ما الذي يضمن لنا أَلا نكون مخطئين حين نعتقد أننا مصيبون ؟

إن الواسطة الوحيدة للجواب على هذه الصعوبة لا يكون الا باكتشاف أمارة أَو معيار (critérium) للحقيقـة . ولكن هذا الامر مستحيل . فلأجل أَن نستطيع أَن نجزم عن يقين بأن « الأمر الفـلاني هو معيار الحقيقة » يجب قبل ذلك أن نعرف هذا الأمر؛وإلا لما كان لتأكيدنا من قيمة .وهذا دور فاسد لا يخرج عنه ، ولم يجد أحد له مخرجاً .

أفلا يوجد ، على الأقل ، قضايا لا مندوحة للبشر عن التسليم بها لأنه لا جدال ببداهتها ؟

إنه ولو وجد إجماع على بعض تلك القضايا ، فإن ذلك غير كافٍ للبرهان على أَنها صحيحة . فلقد كان البشر مجمعين على أن الارض ساكنة قائمة في مركز العالم ، وأَجمعوا على التصديق بأن الصوت موجود خارج وعينا ،

على نحو ماتتصوره . ولكن إجماعهم - فيما لو أجمعوا على حقيقة قضية من القضايا — لا يدل على شيء . هذا اذا وجد ذلك الاجماع ؛ بيد أنه غير موجود في كثير من الأحيان .

ففي ميدان الاخلاق، ليس من إجماع . و«الحقيقة التي هي وراء جبال البيرنس ضلال في مادونها » وتعدد الزوجات جريمة في البلاد التي لا يوجد فيها نظام التعدد ، على حين انه من علامات الشرف في البلاد الاخرى .

وفي الميدان النظري، لا يوجد إجماع كذلك . حتى ان حياة الأوليات العلمية وموتها تاريخ يمكن أن يدون . وكم من بديهية اعتبرها الناس لا مرية فيها ، ثم ماتت بعد ذلك موتَ طيبةِ الذكر جان دارك !
كان إفلاطون يرى أن « النقيض لا يمكن أن يتلقّى في جوفه نقيضه » ، ويستنتج من ذلك أن النفس ، وهي مبدأ الحياة ، لا يمكن أن تموت ، ثم أتى على الناس حين من الدهر سلّموا فيه أن من البديهي أن « الطبيعة لا تثب وثوباً » ، وأن « لكل موجود غاية » . فماذا كان من شأن هذه البديهيات المزعومة ؟ لقد كانت دساتير وضعت موضع الامتحان، وبدعاً فكرية عابرة تشبه أن تكون مؤيدة بالتجربة . فما عسى إذن أن يكون مصير بديهياتنا الحاضرة ؟ لقد شرعنا نلحظ أنه كانت في الماضي إنسانية بدائية خلفت — على ما يظهر — آثاراً لها، وأن هذه الانسانية ربما كانت تجري في تفكيرها على « قوانين سابقة للمنطق » (prélogiques) فلا ندري لعل منطقنا يكون سابقاً للمنطق بالنسبة إلى

ذلك الذي سيطلع علينا به المستقبل .

لئن كنا نرجو الاعتماد على العقل ، فماذا ليت شعري يُنتظر من « قصبة ضعيفة »[1] ؟

يستخلص الريبيون مما تقدم أَنه لا يحق لنا بوجه من الوجوه أَن نفوه بحكم موضوعي ما ، وأنه لامسوِّغ لأن يكون هناك محل لحكم من هذا النوع لا في التجربة، ولا في العلوم ، ولا فيما بعد الطبيعة. فلنقل ، إذا شئنا « يبدو لي أن هذا كذا »، ولكن لا نقل أَبداً : « هذا كذا » .

غير أَن الريبية الكاملة تعرّضت لخطرين جسيمين .

أَولاً — وهذا شيء أَثبته ديكارت بقوة لا تدفع — : إن هناك قضية لا يطرأ عليها الشك الذي أَراد الريبيون أَن يكون تام الشمول . فإذا سلمنا لهم أننا لا نستطيع إقامة حكم موضوعي بناء على شهادة الحواس ، وإذا سلمنا لهم بأن « شيطاناً خبيثاً » يلهو بإفساد عقلنا علينا ، فهل نكون بهذا قد استنفدنا نقد مصادر معرفتنا؟ يجيب ديكارت : كلا ! إن هنالك مصدراً لم يتبينه الريبيون، ألا وهو : تجربة وعينا الباطنية . فأنا أفكر . وهذا أَمر أَعرفه بتجربة مباشرة لا تُدفع . فكوني أفكر يقتضي أَني موجود . ولا حاجة في ادراك ذلك إلى محاكمة ، بل إن « تحرياً بسيطاً للفكر » يكفي للتدليل عليه : لان قولي « أفكر » (Je pense) ينحلُّ

---

(١) إشارة الى قول باسكال: « L'homme est un roseau pensant » الانسان قصبة مفكرة .

إلى قولي « أنا موجود على حال التفكير » (je suis pensant). فكيف يشك المرء في حقيقة كهذه ، مهما بلغ من ريبيته ؟

ثانياً : لقد حدثت ، منذ ثلاثة قرون ، ظاهرة لم يكن في وسع أصحاب بيرون (Pyrrhon) أن يتنبؤوا بها ، ألا وهي الاتساع الهائل الذي عرض للعلوم الايجابية وللتطبيقات الصناعية التي جاء كل نجاح فيها مؤيداً للنظرات التي بنيت عليها تلك التطبيقات . إن بالاستطاعة أن نفهم أن يمضي في الريبة إلى أبعد حدودها رجلٌ مثل بيرون أو أنيزيديم (Enésidème) أو مونتيني (Montaigne) لأن رياضيات زمانهم كانت ابتدائية ، وما عرفوه من علوم الطبيعة لا يستحق الذكر ، ولم يشهد أحد منهم كيف تسير الآلات الضخمة . أما نحن فقد اجتزنا هذه المرحلة . وأي امرىء يشك شكاً جدياً بالنظريات التي امتحنتها ، الف مرة ، أجيالٌ من العلماء ، أو بالدساتير التي أثبتتها الف مرة التجاربُ المتعددة والتي لا تزال تبررها كلُّ حركة تصدر عن آلاتنا الميكانيكية ؟

نعم ! ربما لم تكن الرياضيات ثابتة إلا اعتبارا من بعض التعريفات وبعض الأوليات وبعض الموضوعات . وقد يكون من الواجب أيضاً أن نميز في علوم الطبيعة بين منطقتين : منطقة العلم المنتصر ، ومنطقة العلم المتلمّس طريقَه . ولكن ان كان ذلك مدعاة للحيطة ، فليس بسبب مبرر للريبية .

كلا ! لم يعد في العالم الحديث موضع للريبيين على الطريقة العتيقة . فلقد

كان آخر هؤلاء مارفوريوس (Marphurius) الذي خلّده موليير في مَضحكة **الاكراه في الزواج** (Le Mariage forcé) .

٣

لقد اتخذت نزعة نفي المعرفة ، في التفكير الحديث ، شكلا مختلفاً : ألا وهو النسبية (Relativisme) . وجملة ما تقول به : إن الريبيين لعلى خطأ . ومن أَفَن الرأي التشكيك في قيمة النتائج التي انتهت اليها العلوم الايجابية فلا داعي لتحريم الأحكام الموضوعية لا في الرياضيات ، ولا في علوم الطبيعة التي تهتم بأمر الظواهر وأنواعها وقوانينها .

بيد أن هذا لا يعني أن الوثوقيين على حق . فنحن إنما نستطيع احتيازَ معارفَ أكيدةٍ في العلوم الايجابية لأنها تقتصر على تحليل الظواهر وتصنيفها . ولكن الشأن يتغير عندما يدور البحث على المطلق . فالمطلق ، من حيث طبيعته ، « غير قابل للمعرفة » على وجه اللزوم .

✡ ✡ ✡

في تاريخ النسبية ، يُعدّ كتاب كانت **نقد العقل المحض** ، أول مرجع يعتمد عليه في بسط هذه النزعة . بل إنه ليعد أيضاً من أخلد آثار الفلسفة . وإننا إذا جردناه من ملاحقه التي لا تحصى ، تلخّص في عدد صغير من بسيط القضايا أسِّسَت على محاكمةٍ نيرةٍ تمضي من أول الكتاب إلى آخره .

لأجل أن نفهم هذه المحاكمة ، يجب علينا أن نعرف ما يسميه كانت الاحكام **التركيبية القبلية** (Synthétiques et a priori) .

يقال « **تحليلي** » في الحكم الذي من شأنه أن يؤدي تحليل الموضوع فيه إلى معرفة المحمول . مثلا : « ا + ب هما ا » حكم تحليلي ؛ لأنه يكفي تحليل فكرة ا + ب لاكتشاف أنها تحتوي ا . إن لحكم من هذا النوع وصفين : فهو **ضروري** بمعنى أن عكسه مستحيل (أي ان ا + ب لا يمكن ألاّ تحتوي ا) ، وهو **قبلي** (a priori) بمعنى أنه لا حاجة للتجربة حتى نعلم أن ا + ب تحتوي ا . ولنلاحظ أن حكماً من هذا النوع إنما أتته الضرورة من كونه **قبلياً سابقاً للتجربة** .

ويقال « **تركيبي** » في الحكم الذي من شأنه أن يمتنع فيه استنباط المحمول من الموضوع بمجرد التحليل . مثلا : « ا + ب هما حـ » حكم تركيبي . والحكم الذي من هذا النوع **جائز** (contingent) غير ضروري لأن عكسه غير مستحيل (أي ا + ب ربما جاز ألا يكونا حـ) ، وهو **بعدي** (لاحق للتجربة a prosteriori) لأنه لا بد لتبرير قيمته من تجربة . هذا وإنما أتاه الجواز من أن التجربة تقرر لنا ما هو كائن ، ولكنها لا تقرر لنا بحال من الأحوال ما يستحيل ألا يكون .

فالبدعة الفلسفية الغريبة التي أتى بها كانت هي قوله بوجود نوع ثالث عجيب من الاحكام . أي الأحكام **التركيبية القبلية** .

ليكن الحكم الآتي : «إن الخط المستقيم هو أقصر طريق بين نقطتين»

فهذا الحكم **ضروري** . إنه لا يمكن أن يكون منشؤه التجربة ، لأنه لا يؤخذ من التجربة الا الجواز . وهو **تركيبي** ، فإن تحليل فكرة الخط المستقيم لا يمكن أن ينشأ عنها من ذاتها فكرة « الطريق الأقصر بين نقطة ونقطة » . إذن فعلى اعتبار أن هذا الحكم تركيبي ، فلا بد من استناده إلى نوع من التجربة . وهذا غريب في الأحكام: من حيث كونه **بعديا** ، لأنه تركيبي ، **وقبليا** ، لأنه ضروري . فما السبيل إلى تأليف هذين النقيضين ؟

إن كانت يكتشف مثل هذه الأحكام في مختلف العلوم . فهناك من هذه الأحكام ما اتُّخذ أساساً للرياضيات : وجملة ذلك تدعى «الرياضيات المحضة » . وهناك من هذه الأحكام ما اتخذ أساساً لعلوم الطبيعة : وجملة ذلك تدعى «الفيزياء المحضة » . فكيف تكون مثل تلك الأحكام ممكنة؟ على أية كيفية يجب أن يكون فكرنا مصنوعاً حتى يُميّز — على نحو مايفعل — قوانين الرياضيات المحضة والفيزياء المحضة ؟ هذه هي المشكلة المطروحة .

لقد عرف كانت كيف يُجمل في عبارةٍ موجزة بليغة مبدأ الحلّ الذي يوصي به ، إذ يقول : « **إننا لا نستطيع أن نعرف عن الأشياء الا ما أدخلناه فيها نحن بالذات .** » فلنطبق هذا المبدأ .

إننا في الرياضيات المحضة ، ننطق بأحكام تركيبية قبلية . فبعضها يتعلق بالمكان ؛ كقولنا : « الخط المستقيم أقصر طريق بين نقطتين » وبعضها

يتعلق بالزمان ؛ كقولنا : « ليس للزمان إلا بعد واحد ». فنحن إذن نعرف بصورة قبلية بعض الحقائق المتعلقة بهذين المكان والزمان اللذين تحلّ فيهما إدراكاتنا عن العالم وعن ذواتنا . ولكنه يترتب على المبدأ السابق أن نتساءل كيف كان في وسعنا معرفتها على هذا النحو ، لولم نُدخل في الأشياء هذين الزمانَ والمكانَ اللذين تتخذ الأشياء فيهما وضعها ؟ ليس الزمان والمكان إذن حقائق ميتافيزيائية مستقلة عن الفكر الذي يفكر بهما . إنهما « شكلان للحساسية » البشرية ؛ نحوان للرؤية مختصان بنا ؛ مجالان للإبصار (Perspectives) تنطوي تصوراتنا بين زاويتهما. ذلك لا لأنهما جُعلا كذلك ، بل لأننا فُطرنا على هذا النحو .

وإننا في الفيزياء المحضة ، ننطق بأحكام لا تقل عن أَحكام الرياضيات المحضة لا في تركيبيتها ولا في قبليتها . وكانت يدعو هذه الأحكام مبادىء الذهن او الفهم المحض (كأوليات الحدس ، واستباقات الادراك، ومجانسات التجربة ، وموضوعات الفكرة الاختبارية) فلنقتصر على مثل واحد : « لا شيء في الطبيعة يحدث بلا علة » . هذا حكم تركيبي ، لأن تحليل « الشيء الذي يحدث » لا يؤدي إلى اكتشاف فكرة العلة . ومع ذلك ، هو حكم ضروري لأنه لا تحدث حادثة دون علة . فمن أين أتت معرفتنا بمبادىء من هذا القبيل ؟ المحاكمة التي تقدمت الاستفادة منها ستنفعنا هاهنا . إننا نعرف بصورة قبلية الخطوط العامة عن عالم الظواهر (الطبيعة). فنحن الذين نُدخل إذن هذه الخطوط في الأشياء . وبعبارة أخرى : إذا

كانت هذه الخطوط على نحو ماهي عليه ، فذلك بسبب تركيب فكرنا ، ونظراً للهيئة التي تتم بحسبها عمليات هذا الفكر .

الآن وقد استبانت النظرية ، لنبحث في الكيفية التي يجب أن نفهمها عليها. إن كانت ينبئنا بأن هنالك مقولات للذهن ، كما أن هنالك أشكالا للحساسية. وهو يسرد جريدتها ويحدد وجه استعمالها .

فالحساسية لا توفر لنا إلا « مادة للحدس » مبعثرةً على هيئة مختلطة مشوشة في صورتي المكان والزمان . فنحن لا نتصور أشياء أو مجموعات من الأشياء (أي لا نتصور الطبيعة) إلا ضمن الحد الذي يُجري الذهن فيه تركيب هذه الطبيعة . غير أن عملية التركيب عملية حكم . فلنتأمل في الشرائط التي لا بد من توفرها ليمكن الحكم . إننا ، إن فعلنا ، أوضحنا الميكانيكية الخفية التي يبني الذهن بحسبها الطبيعة ـ بواسطة المواد التي حملها الحدس ـ فيملي على هذه الطبيعة الصورة التي تتخذها .

من هنا كان لا بد لكانت أن يضع برنامجاً يتضمن نوعين من العمليات :
١) البحث عن مختلف صور الأحكام التي من شأن فكرنا أن ينطق بها ،
٢) التساؤل عن كيفية إمكان مختلف أنماط الأحكام تلك . على هذا النحو ، يتم الصعود من مظاهر عمل الذهن ، إلى معرفة مقولاته وهي وجهات النظر التي تحمله بنيته على اتخاذها من اجل إجراء التركيب الذي ينشأ عنه تصور الطبيعة .

وتطبيقاً لهـذا البرنامج ، يقسم كانت الأحكام أربع زمر تختلف بكميتها ، وكيفيتها ، وعلاقتها ، وجهتها ؛ فيستنتج من ذلك وجود أربع زمر للمقولات تطابق زمر الأحكام المذكورة وهي مقولات: الكمية ، والكيفية ، والعلاقـة ، والجهة ؛ وفي كل نمط من الحكم ، يجد كانت ثلاثة تقاسيم تطابقها تقاسيم ثلاثة في منطقة المقولات . وهذه التفاصيل ثانوية بالنسبة إلينا نظراً لمـا نرمي اليه من غاية . ولقد كان لابد لهـا من البطلان؛فليس عليها الآن من معوّل .

أما ما كُتبت له السلامـة من كل ذلك فالفكرة والنتائج التي ترتبت عليها .

إن حساسيتنا البشرية لا يمكن لها أن تتصور إلا خـلال الأشكال الخاصة بها، أي خلال المكان والزمان . ففي هذين الشكلين تموج «مادة الحدس » التي نسميهـا في مصطلحنا الحاضر بالاحساسات الخارجيـة ، والاحساسات الداخلية ، والصور المضطربة المتعددة . فـكل هذه المادة متفككة ، مختلطة ، متداعية . وبما أن في ذهننا حاجة للوحدة والترتيب ، فإن الذهن بسائق هذه الحاجة يجري تركيب ذلك الخليط . ولكن الذهن لا يملك أمر إجراء التركيب على نحو من الأنحاء ، بل هو مضطر من أجل إجراء هذا التركيب إلى اتخاذ وجهات نظر محـددة ، إلى تصوّر ما يُلقى إليه « تحت زوايا معينة » . وهذا يستتبع أن الطبيعة التي يتصورها الذهن

ليست إلا ما في وسعه أن يتصور . وذلك نظراً لمادة الحدس ولطبيعة الزمان والمكان من جهة ، ولطبيعة المقولات من جهة ثانية .

وعما تقدم تلزم النتيجة الآتية : إن الصورة التي تتصور بها الطبيعة، في أعيننا ، منوطة بمقولات ذهننا ، ملوّنة بألوانها . لنضرب لهذا مثلاً : إني لا أستطيع أن ألحظ الأشياء إلا تحت مظاهر الكمية ، فلن استطيع إذن تصور شيء دون أن يكون له كمية ؛ إني لا أستطيع أن أخذ الأشياء إلا في ضوء الكيفية ، فأنّى يكون لي أن أدرك شيئاً دون أن يكون له من كيفية ؟ وقس على ذلك ، في جميع المقولات .

هذا هو السر في أننا نستطيع أن نصدر ، في حق عام المظاهر ، الأحكام **التركيبية القبلية** التي تعتمد عليها الفيزياء المحضة. فنحن انما نعرف هذه المبادىء **القبلية** لأن لفكرنا بنية محدّدة قبل كل تجربة . ونحن على يقين من سلامة هذا المبادىء إلى الأبد، لأنها تترجم عن الشرائط التي لا تكون الظواهر ممكنة بدونها . هذا ، وإن القول بالظواهر يستتبع القول بأحوال الشعور ؛ فإذا كان الشعور لا يكون ممكناً إلا ضمن بعض الشرائط ، فعالم الظواهر لا يوجد دون أن يخضع خضوعاً تاماً لهذه الشروط .

حتى ان كانت ليعتبر ، كما سبق لنا بيانه ، أن من الممكن البرهان بصورة **قبلية** على مبادىء الذهن المحض . هب فكرنا يفكر تبعاً لشكلي الزمان والمكان ، ولنفرض أن هناك ضرورة تحمله على تصور كل ما يتصوّر تحت

وحدة الـ «أفكر» (أي الأنا المفكرة). يرى كانت أن في مجرد الملاحظة كفاية للبرهان على أن كل ما سيحمله هذا الفكر في وعيه سيأتي مطابقاً لما تحدثنا عنه من أوليات الحدس، ومجانسات التجربة، واستباقات الادراك، وموضوعات الفكرة الاختبارية.

هذا هو أساس فلسفة كانت في المعرفة وأساس النزعة النسبية النقدية. ومن أجل هذا حرصنا على التذكير به.

في الواقع، مادامت بنية فكرنا البشري هي من هذا القبيل، فماذا عسى أن يعرف هذا الفكر؟ ـ مظاهر بوجه التأكيد، ولكن لا شيء غير المظاهر. إن بنيتنا السيكولوجية لتسم بميسمها العميق كل ما يبدو متخذاً له محلاً في المكان، فلا يسعنا والحالة هذه أن نعتبر إدراكاتنا الخارجية مطابقة للحقيقة. والأمر كذلك في كل ما يظهر ذا موضع في الزمان. فينبغي علينا إذن أن نعتقد أن الفكرة التي تقوم في ذهننا عن ذواتنا لا تجعلنا نعرف ما نحن بل مظهرا فحسب عن كينونتنا الحقيقية. فكل ما يمثل أمام ذهننا من مبدأ داخل في باب الأوليات (principe axiomatique) له وسيظل له قيمة لا مراء فيها نسبة إلى الظواهر. ولكن الواقع الحقيقي؛ لكن «الشيء في ذاته» غير خاضع لشروط إمكان الظواهر. فمهما كانت مبادىء الذهن المحض غير قابلة للجدل في حق هذه الظواهر، فإنه لا قيمة لها أبدا في معرفة حقيقة الشيء. وعلى هذا، لا سبيل إلى بناء علم ميتافيزيكي للمطلق.

ان مذهب كانت جاء مؤيداً لهذه النتيجة تأييداً باهراً ، فلنخض في بيان ذلك .

من شأن العقل أن يتخذ مبادىء الذهن المحض فيستخدمها ، محاولةً منه للوصول إلى «مالا يتوقف على شرط» (Inconditionnel) . وهومن أجل هذا ، يفكر في الأنا ، وفي العـالم ، وفي الاله . فإذا صح ماذهب اليه كانت ، وجب ألا ينجح العقل في سعيه ؛ ذلك لأنه ، إذ يقيم علم المطلق ، يعتمد على قضايا لاقيمة لها إلا من أجل الظواهر . وبالفعل ، كلما أجرى العقل عمليات من هذا النوع،انتهى إلى محاكمات ويلة .

فعندما يتعرض إلى **الأنا** ، لايخلص من مغامرته إلا إلى تخرصاتٍ تناهض المنطق (Paralogismes) . فتراه يدور في براهينه حول النقطة الآتية : « إنني أبدو في نظر نفسي واحـداً ، فأنا إذن واحد من الوجهة الميتافيزيكية » ، « أنا أبدو في نظر نفسي عين ذاتي ، فأنا إذن كذلك من الوجهة الميتافيزيكية ». ولكن بأي حق يستنبط العقل الواقع من المظهر؟ أليس في الوسع أن أبدو لنفسي مغايراً لما أنا عليه .

وعندما يتصدّى **للعالم** ، يتيه العقل في المعارَضات (Antinomies) . فهو يبرهن ، برهاناً متساوياً في اليقين ، على قضايا متضادة . مثلا إنه يبرهن ، بوجه القطع ، على أن العالم ينبغي أن يكون محدوداً في المكان وفي الزمان ، ويبرهن (دونما نقصٍ عن الجزم الجاري في البرهان الأول) على أنه ينبغي ألا يكون كذلك ؛ وهو يبرهن على أن الأشياء يجب أن

تكون في آخر تحليل لها ، مركبة من عناصر بسيطة ، ثم يبرهن (دونما نقص عن الجزم الجاري في هذا البرهان) على أن الأشياء يجب ألا تكون كذلك ؛ وهو يبرهن على أنـه لا بد من وجود أفعال حرة ، ثم يبرهن (دونما نقص عن الجزم الجاري في هذا البرهان) على أنه يستحيل أن توجد هذه الأفعال ؛ وهو يبرهن على أن هناك كائناً ضرورياً ، ثم يبرهن (دونما نقص عن الجزم الجـاري في هذا البرهان) على أن ذلك الكائن الضروري من المستحيل .

وعندما يتعرض **للإله** ، يصبح العقل صانعاً للمغالطات (Sophismes). فهو لا يستطيع أن يستدل على وجود الاله إلا بالاستناد إلى وجود العالم، أو تأمل مافيه من نظام ، أو النظر في ماهية الألوهية . ولقد حـاول العقل كل هذه المحاولات . ولكن الاثنتين الأوليين منها جاءتا بأدلة تُعَدُّ فاقدةً لـكل قيمة لو لم يحتَلْ العقل لدعمها بدليل ثالث . وهـذا الدليل الثالث هو الدليل « الكنهي » (Ontologique) الذي أشـرنا إليه عند الـكلام على النزعة الروحانية . ولكن هذا الدليل سفسطه . ولا يرد إلا إذا كان الوجود كمالاً ؛ غير أن الوجود ليس بكمال . فـ «اللاوكون»[1]

---

(١) نحت رخامي عتيق موجود في الفاتيكان . وهو يمثل أسطورة يونانية قديمة تتعلق بفتح طروادة . كان لاوكون (ابن پريام وهيكوب) من رهبان آبولون . وقد خاف على بني قومه من ادخال الحصـان الخشبي الشهير الذي تركه الاغريق ، خدعة منهم ، أمام أسوار طروادة، وحذرهم من عاقبة عملهم . غير أنه لم يستمع لنصحه =

(Laokoon) ليس أكمل في الرخـام الذي نحت فيه مما هو في رأس مَن صنعه .

إن في قصور العقل هذا لبياناً لمن يجهل بنية ذهننا ، ولكن فيه مصداقاً لظنّ مَن عرف تلك البنية . وكيف يكون للعقل أن ينجح في محاولاته الميتافيزيوية هذه ، إذا كانت حساسيتنا وذهننا جاريين على نحو ماحسب كانت أنه أقام عليه الدليل ؟ إن الضفدع لا يُدرك من شيء ولا يعقل من شيء إلا من خلال حواسه الضفدعية ، وفكره الضفدعي . والبشر لا يدرك من شيء ولا يعقل من شيء إلا خلال أشكال حواسه، ومقولات ذهنه البشري . ولهذا لن يكون للضفدع إلا مفاهيم ضفدع ، ولن يكون للانسان إلا مفاهيم إنسان . والمطلق بالنسبة للواحد منهما وبالنسبة للآخر، لا يمكن أن يكون إلا « **غير معلوم** » (inconnaissable) .

***

على هذه النتيجة يتفق « الايجابيون » (Positivistes) و « الانتقاديين » (Criticistes) . ولكنهم يختلفون في الاستدلال .

فأوغوست كومت يورد قانون « الأحوال الثلاث » على أنه أهم ماجاء به من اكتشاف .

=أحد . وانتقمت منه آلهة الاغريق بأن أرسلت عليه وعلى أولاده ثعابين حملها الموج من « تونيدوس » ، فانطوت عليهم جميعاً وماتوا خنقاً .

لقد تعاقبت على البشرية أطوار ثلاثة .

ففي البدء ، تساءل الناس عن الطبيعة الصميمة وعن العلة في الأشياء. واخترعوا ، لتفسير الظواهر ، آلهة تحدث تلك الظواهر بإرادتها .فإذا نزلت الصاعقة ، فذلك أن إلهاً أنزلها عن عمد . وإذا هبت العاصفة ، فذلك أن إلها أثارها . وهذا هو الطور **الالهي** (âge théologique) . وعنه نشأت الفيتيشيه[1] (Fétichisne)أولا ، ثم الشرك(Polythéisme) بعد ذلك ، ثم الوحدانية (Monothéisme) في آخر الأمر . وفي هذه النزعة الأخيرة يعلل كل شيء ، في غاية التحليل ، بوجود اله واحد وإرادات هذا الاله .

بعد أن غبر هـذا الطور ، أصبح الناس يلاحظون أن ظواهر العالم مطردة ؛ وأن الارادات اعتباطية . فالتعليلات الالهية إذن بعيدة الشبه بالحقيقة . ولكن المسائل التي كانت مجالات لهذه التعليلات مازالت مطروحة . أي ان البحث مازال قائماً عن الجوهر الخفي وعن علة الاشياء . فلم تتغير إلا الحلول فقط . وعادت الآلهة ليست هي التي تحدث مايحدث؛ وإنما القوى العمياء ، والطاقات الخفية . فإذا نما النبات ، فذلك لأن فيه

---

(١) نوع من الوثنية . والفرق بين الفيتيشية والوثنية المحضة (Idolâtrie) ان عابد الوثن يصور الاله ولكنه ليس بالاله. أما الفيتيشي فيؤمن بأن المعبود هوالشيء .

نفساً نباتية . وإذا امتزجت الأجسام ، فذلك لأن بينها مودّاتٍ وقُربى (Sympathies et affinités) . وآخر الأقوال التي تصور هذا النوع من الفلسفة أقوال صادرة عن مثل هوبس (Hobbes) و هولباخ (d'Holbach) فكل شيء يُعلّل بفعل قوة ميتافيزيكية وحيدة ، وهي « الطبيعة » . وهذا هو الطور الميتافيزيوي .

ولما بلغت البشرية رشدها ، أدرك الناس أن بعض القضايا ممتنعة الحل عليهم . فمادوا لا يتساءلون عن علة الأشياء ، وانقطعوا عن ابتغاء النفوذ إلى جوهرها ، واقتصروا على معاينة الظواهر وعلى إجراء التجارب عليها لتحصيل نواميسها ، وحاولوا ربط هذه النواميس بعضها ببعض ، وتصنيفها طلباً لاختصار عددها جهد الاستطاعة . وقصارى القول ، انصرف الهم إلى العلوم الرياضية المعتمدة على الحساب ، وإلى علوم الطبيعة المعتمدة على التجربة . وأما ما عدا ذلك فقد جهلوه ، وعلموا أنهم جاهلوه ولماذا هم جاهلوه ؛ فكذلك عافوا الجهود الباطلة ، والمجادلات العقيمة ، والحلول الوهمية . وهذا هو الطور « الايجابي »

إن الطور الالهي يوافق طفولة الانسانية ، وكل امرىءٍ إلهيُّ النزعة ، في سنواته الاولى . والطور الميتافيزيوي يوافق فتوة الانسانية ، وكل امرىء ميتافيزيويُّ النزعة ، إبان مراهقته . والطور الايجابي يوافق رشد الانسانية ، وكل امرىء ايجابيُّ النزعة في سنيّ نضجه ـ اللهم إن بلغ في ارتفاع السوية حدّ أهل الزمان ـ .

فلماذا يصير المرء إلى هذه الحال ؟ ولماذا هو على حق في هذا المصير؟ ذلك لأن تقادم العهد واتصال التجربة يحملان البشرية والفرد على أن يزدادا تبيناً للطرائق التي بين يديهما ، وتبصراً فيما يستطيعان أن ينتظرا من هذه الطرائق .

إنه لابد من انصرام الأمد قبل أن ندرك مبلغ ما في المحاكمة «المشبّهة»[١] من ريبة : نحن حين نصنع نضداً ، إنما نرتب هذا الصنع في سبيل غاية . أفهذا سبب كافٍ لكي يكون العالَم مصنوعاً -- كالنضد — في سبيل غايةٍ ؟ ـ وإنه لابد من تراخي دهر قبل تقدير مبلغ الوهن في التعليلات الميتافيزيوية : أنت إذا قلت : « النبات ينمو لأن له نفساً نباتية »، أفلهذا قيمة تفضل قيمة قولك : « الأفيون منوّمِ لأن فيه خاصّة التنويم » ؟ إن في تعليل كل شيء بالاله وبإرادات الاله تناسياً لضرورة تعليل الاله نفسه وتعليل عزائمه . وإنك إذ تعلل كل شيء بـ « الطبيعة » لَتستُر وراء لفظِ هذا الاعترافَ : اني لا أدري مصدر الظواهر التي أعاين . الله ، « ماهو هذا الرجل » ؟ الطبيعة، « ماهي هذه المرأة » ؟ كلتا الفرضيتين على قيمةٍ سواء .

ولكنه كان لابد من انقضاء الزمن قبل إقرار الطرائق ، وبيان الحد الذي يستطاع ضمنه الاعتماد عليها .

---

(١) هي المحاكمة التي تعتمد على النزعة «التشبيهية» (Anthropomorphisme) أي التي تجعل للعلل تشبيها مجسداً مشخصاً .

إن طرائق الرياضيات توفر لنا في هذه العلوم نتائج لا جدال فيها . غير أنه لاقيمة لهذه النتائج إلا نسبةً للتعاريف والأوليات والموضوعات التي ابتُدىء بوضعها . إذن ، فليست هذه النتائج مطلقة ، بل هي إضافية إلى جملةٍ من المواضعات الأولية .

أما طرائق علوم الطبيعة فهي دون ذلك في الكمال أيضاً .

إن قيمتها عظيمة حين تتصدى لتمييز قوانين الظواهر . ومع هذا يجب أن نفهم المعنى الذي نلحقه بكلة « قانون » . فالقانون هو « ثباتٌ في العلاقة تواتُرَ التحقق منه تواتراً كبيراً » . فما دام هذا التواتر متصلاً ، فمن الخطل أن نجعل القانون مظنة ريب . ولكن هل يستمر هذا التواتر أبداً وعلى نحو لاينتهي؟ إن الماضي، من الأسباب القوية التي تحملنا على الظن بوقوع ذلك الاستمرار . ولكننا غير متأكدين من ذلك على وجه الضبط . فلنكن إذن على بصيرة من الأمر ، ولنكفّ عن اعتبار قوانينا جاريةً على الاطلاق .

ثم إن هذه القوانين قد جُعلت على « المقياس البشري » . فهنّ ينبئننا بما تحققه التجربة حين تُجرى في الحاضر على وجه الأمانة التامة بواسطة حواسنا ووجداننا وآلاتنا العائدة لا لأشخاص مطلقين بل لأشخاصٍ في وقت من الأوقات . ولو أنّ عينينا كانتا من شدة الابصار بحيث تزيدان على أقوى المجاهر ، لجاز أن تظهر القوانين مختلفةً عما نحسب . ولو تهيأ لآلاتنا أن تزيد جزءاً من مليار جزء من الميليغرام ، لجاز أن تظهر

الحقائق التي تبدو لنا قطعية كتقريبات بعيدة عن الضبط . ولو كان لنا حسّ زائد على مالدينا من حواس ، لجاز أن تبدو لنا مظاهر العالم في حلل مستجدة كل الجدة .

معنى هذا الكلام أن حقائقنا التي مابعد العناية في مراقبتها بعد ، إنْ هي إلا نسبية . وعلم زمان من الأزمنة إنْ هو إلا العلم الذي يستطيع اكتشافه في تلك الحقبة أناسيُّ مجهزون بأدوات استعلام معينة وبوسائط تفسير معينة . فليس هو من الاطلاق في شيء أبداً .

ومن أجل هذا حظر أوغوست كونت على العالم كل فرضية من نوع ميتافيزيكي . وحذّره من كل تخمين عن الطبيعة الصميمة للحرارة وللضياء وللمادة الكيميوية . نعم إن بالامكان ، لدى الحاجة ، استخدامَ فرضيات من هذا النوع على أنها « سيميوات » (Schémas) أو تصورات موقتة موافقة . ولكنه إن جرى ذلك ، فعلى المرء أن يأخذ حذره التام تجاه الصور التي استخدمت، وألاّ يعزوَ لها من « حقيقة باطلة» .

ليست مقالة أوغوست كونت فصل الخطاب في هذا الباب. فهربرت سبنسر يحسب أن في وسعه المضيَ في الاستدلال على النزعة النسبية أبعدَ مما مضى صاحبه .

إن لدينا استعداداً فكرياً جزيل النفع والخطر في آن واحد. ذلك هو الاستعداد الذي يحملنا على أن نفكر بواسطة الرموز . فنحن في بعض الأحيان (مثلا: حينما نعاين معاينة مباشرة) يقع تفكيرنا على الاشياء؛

فتكون هذه الأشياء عماداً صالحاً لما نجريه من تحليل وتركيب. ولكننا مُذ نرتفع إلى المسائل المجردة بعض التجريد، نأخذ في استخدام سيميوات هزيلة عجفاء. مثلاً: ان الذي يتصور المنظومة الشمسية لا يتصورها كما هي عليه؛ فهو يتخيل كراتٍ صغيرة (السيارات) تدور حول كرة تفوقها في المقدار (الشمس) تاركةً وراءها أثراً في الفضاء (المرتسمات والمدارات أو الأفلاك). وكلما ازداد في الموضوع التجريد، تناقص الاتضاح والتعيين في الصور التي نستخدمها. حتى ليأتي علينا زمن لا نفكر إلا بصورة لفظية، أي بكلمات. فحينئذ نحسب أن لدينا فِكراً وما هنّ، في واقع الأمر، إلا «أشباه فكر» (Pseudo-idées). بمعنى أننا عدنا لا ننظّم افكاراً، بل نشعوذ بعبارات.

وعند سبنسر، أَن هذا ما يتفق لنا حينما نفكر في قضايا ما بعد الطبيعة. لنتأمل، من جهة، أفكار العلم الأخيرة، ومن جهة ثانية، أفكار الدين الأخيرة. نحن مضطرون أن نلاحظ أن تلك الأفكار ليست أفكاراً حقيقية بل هي أوهام فكرية. ونحن إذ نحسب أننا ندركها، لا نصنع إلا أمراً واحداً: ألا وهو رصف الألفاظ. لنضرب مثلاً على ذلك: ما هو أصل الكون الأول؟ إن لهذا السؤال حلولا ثلاثة تبدو «مفهومة لفظياً» فإن قلنا: «إن العالم سبَّب نفسه»، فالقول لا معنى له، لأن من شأن السبب أَن يتقدم حتما على مسبَّبه. وإن قلنا: «لم يُسبِّب العالَمَ شيء، وليس له من أول»، ففكرنا ـ مهما أنفق من جهد ـ عاجز عن فهم شيء دون

سبب؛ عن فهم شيء لا أول له . فهو لا يتكلم بهذا إلا كما يتكلم عن كرة مكعّبة. وإن قلنا: « إن العالم خلقه الاله » ، فمن أين أتى وجود هذا الاله؟ ولا بد حينئذ من الرجوع إلى إحدى الفرضيات الثلاث التي أتينا عليها . إذن فالنتيجة واحدة في حق الاله أو العالم ؛ وما هذه الأجوبة إلا أشباه أجوبة : إن هي إلا ألفاظ عارية عن المعنى .

هذا، بحسب رأي سبنسر ، هو القَدَر الذي نساق اليه كلما خضنا في ماوراء الطبيعة . إننا لا نستطيع أن يكون لنا ، في حق المطلق ، إلا مظاهر أفكار . فلنتقبل القضاء بالرضاء ، ولنقرر ان المطلق « غير قابل للمعرفة »، ولنأخذ في دراسة الظواهر ونواميسها ، ولندع ، بعد ذلك ، ما يحسن بنا أن نجهله .

***

ان هذه النتيجة ولو أطبق عليها « الانتقاديون » و « الايجابيون »، في وسع المرء أن يتساءل عن صحتها دون أن يُرمى بالوثوقية من جراء هذا التساؤل .

فقولهم: «غير قابل للمعرفة »، قول شديد . ولا يستطاع تبرير استعماله تبريراً تاماً (كما سبق أن نبهنا اليه من أول فصل) ، إلا في فرضيتين : ١ً) إن نحن برهنا على أن كل فكرة تساورنا عن المطلق هي فكرة لا بدّ باطلة ؛ ٢ً) إن نحن برهنا ، على الأقل ، أن كل فكرة نزعم اقامتها في حق ذلك المطلق هي شبه فكرة أو وهم فكري ، ولا يمكن إلا أن

تكون كذلك . فلنتساءل هل أقيم الدليل حقاً على واحدة من هاتين الفرضيتين ؟

إن فلسفة كانت عن الفكر فلسفة هائلة . ولكن لئن كانت مُرضية ، فهل هي لا تقبل الرد ؟

لندع جانباً أمر صحة الدليل الذي يأخذه كانت من الأحكام **التركيبية القبلية** . كثير من الناس يشكّون اليوم في هذا . وكثير من الرياضيين يأبون اعتبار القضايا الأساسية في العلوم الرياضية أحكاماً تركيبية قبلية ، ويرجحون أن يروا فيها إما مجرد حادثات موجودة في التجربة ، وإما اصطلاحات يجوز أن تكون موافقة ولكنه ليس ما يمنع من التواضع على قضايا أخرى مغايرة لها . وأما الأوليات التي تضعها علوم الطبيعة والتي تتفق بالفعل ، في الظاهر ، مع نواميس الظواهر ، فربما لا حاجة بنا ان نلجأ الى افتراضات كانت من أجل أن نعلل استعدادنا لايجابها . وفي وسع امرىء ذي نزعة تطورية أن يعلل ما فينا من ميل إلى أن نفكر كما او كنا نقبل تلك الأوليات تعليلاً مضارعاً لتعليل كانت ، وقد يكون خيراً منه . تلك نقاط تحتمل المناقشة ، ولكن ليس لدينا من فراغ يتيح لنا الالحاح عليها .

فلنقصر جهدنا على المسألة الآتية : هل برّر كانت تمام التبرير استنتاجاته « النسبية » ؟ .

إذا سلمنا لكانت بأن الانسان لا يستطيع أن يفكر إلا كإنسان، وأن الضفدع لا تستطيع أن تفكر إلا كضفدع ، وأن العَظاءة لا تستطيع أن تفكر إلا كعَظاية؛ وإذا سلمنا له بأن تجربتنا ليست إلا على المقياس البشري، وأننا لا نستطيع إلا إقامة أفكار بشر ، وأننا نضلّ في تيه لا مخرج منه مذ نخوض في محاكمات عن المطلق ؛ إذا سلمنا بكل هذا فهل نستطيع أن نستنبط منه ، على وجه التأكيد ، أننا حين نشكل فكرة عن قضية مما بعد الطبيعة ، فإن هذه الفكرة غير صحيحة بالضرورة ؟ إنه ولو جاز عجز الضفدع عن أن تفكر إلا بعقل ضفدع ، فهل كتب على الضفدع من أجل هذا ألا يكون لها إلا أفكار خاطئة عن أي نقطة في المطلق ؟ إنه ولو جاز عجز الانسان عن أن يفكر إلا بعقل إنسان ، فهل قُضي عليه بامتناع مماثل لما تقدم ؟ الأمر جائز على وجه التأكيد . ولكن هل يستطاع الجزم به على وجه اليقين . والقول بأنه أمر لا يدفع ؛ أمرٌ قد أقيم عليه الدليل؟

في الحقيقة ، ليس هناك إلا وسيلة واحدة لاثباته . وهي أن نبرّر القضيتين الآتيتين : ١) بالنظر إلى أننا بشر ، فإنه لا طاقة لنا بتشكيل أفكار إلا على نحو بشري ؛ ٢) إن من شأن المطلق ألا تستطيع تصويرَه — نحو ما هو عليه — أفكارٌ تشكلت على النحو البشري .

ولكن منذا الذي لا يدرك أن إثبات هذا **يستلزم تقدم معرفة المطلق**. والواقع أن القضية بالضبط تدور على التساؤل عن قابلية هذه المعرفة

بالنسبة للفكر البشري . نعم إنه ليس في وسعنا أَن يكون لنا عن المطلق أَو عن أَي شيء آخر إلا أَفكار مصنوعة على النحو البشري ؛ ولكن ألا يمكن أَن تكون أَفكار بشرية دون أنتكون هذه الأفكار خاطئة باطلة ؟ إنّ كانت لمّا يقم الدليل على ذلك لا هو ولا تلامذته .

أما سبنسر ، فربما كان على شيء من الحق . إن بعض قضايا ما وراء الطبيعة ، من شأنها أننا محكوم علينا بألا يكون لنا عنها إلا « إشباه فِكَر ». مثال ذلك: قضية أصل الكون الأول التي أتينا على إيرادها . ولكن هل كل قضايا ما بعد الطبيعة من هذا الباب ؟ هناك قضايا لا شك في انها ميتافيزيكية كالمسائل الآتية: **أوعيي هو الحقيقة الوحيدة أم انه يجب علي أن أفكر أن هناك حقائق أخرى(ولو لم تكن هذه الحقائق الا المشاعر الاولى المختلفة عن وعيي)** ؟ **أأفكر في حياة أخرى بواسطة الذكريات التي أملكها عن هذه الحياة أم أن الذاكرة تتلاشى بالموت ؟ أتنطوي مظاهر الأشياء المادية أم لا تنطوي على جسيمات في حالة الحركة ؟** إنني إذا أجبت على هذه المسائل بنعم أو بلا، فهل الأفكار التي تقوم في ذهني عن هذه المسائل هي « أشباه فكر » ؟ وإذا لم تكن أشباه فِكر ، فلماذا يمتنع أن يتصف بعضها بالصواب ؟

كلا ! لم يبرهن الانتقاديون ولا غُلاة الايجابيين على ما كان يترتب عليهم إثباته لتبرير الزعم الذي يجعل من المطلق أمراً «غير قابل للمعرفة».

مع هذا فإنه يمكن استنباط نتيجة عن نقدهم ؛ وهذه النتيجة يمكن إثباتها : ذلك أنه يجوز أن يتفق لنا في تفكيرنا الميتافيزيكي بعض أفكار

صائبة حول بعض النقاط . ولكنه لا يد لنا في التحقق من صواب هذه الأفكار بالفعل . إذن فقد يجوز ألا يكون المطلق بالضرورة « غير قابل للمعرفة » . ولكنّ الأفكار التي تقوم في ذهننا عنه هي أفكار « غير قابلة للتحقيق » (invérifiables) . وستظل غير قابلة لهذا التحقيق .

في الواقع ، علامَ نعتمد من أجل بلوغ المطلق والتحقق من بلوغه ؟ أعلى تجربة الحواس المباشرة ؟ تلك نقطة رأينا إطباق الفلاسفة في شأنها . إن حواسنامشوّهة في كل لحظة أعمق التشويه، إذن فكيف نثق بها في معرفة أي أمر مطلق ؟

أم على التجربة الباطنة وعلى ما يقع لوعينا من إدراك مباشر لذاته ؟ ولكن ترى هل الفكرة التي تمنحنا إياها التجربة الباطنة عن « أنا »نا صائبة ؟ إنه يكفي أن نتذكر أشكال الحساسية لدى كانت لكي نفهم أنه يمكن أن تكون تلك الفكرة خاطئة ، وانه ربما لم نكن لندرك بها إلا «مظهر ذواتنا » . إذن فكيف نتأكد من صدقها؟ من حقنا بل من واجبنا أن نشك في هذا ما دام لم يقم عليه برهان سديد .

أم هل نعتمد على مايُدعى بالحدس العقلي ؟ إن هذا الحدس لا يجعلنا نميز أَشياء ، بل ندرك أوّليات تبدو لنا بديهية . ولكن قد يجوز أن يجد فكر النملة طعم البداهة في قضايا مختلفة تمام الاختلاف عن القضايا التي تظهر لنا غير قابلة للأخذ والرد . فلماذا لا تكون بداهاتنا مجرد بداهاتٍ

بشرية ؟ ولماذا لاتحتمل أن تكون مجرد نتيجة لتركيبنا العصبي ؟ .

إن بعض الفلاسفة (مثل اسبينوزا) حاولوا أن يجدوا المطلق بلجوئهم إلى استدلالات قبلية مماثلة للاستدلالات التي يلجأ إليها الرياضيون . فلنسلم جدلاً بأن استدلالاً كهذا أمر ممكن . إنه ينبغي لإقامة هذا الاستدلال أن يسبقه وضع سلسلة من التعاريف ، والأوليات، والموضوعات ؛ ثم يلي ذلك إجراء المحاكمة عليها . إذن فإذا وضعت نملة على هذا النحو تعاريف وأوليات وموضوعات تبدو سليمة لعقلها النملي ثم بنت عليها ، جاز أن تكون بنية برهانها المنطقية لامطعن عليها . ومع ذلك ربما لم تكن قد أقامت إلا بناء وهمياً من الافكار ، وهذا البناء لا يبدو لها صحيحاً إلا لأنها مصنوعة على نحو ماهي عليه ولكنه يبدو مضحكا لكائن ذي بنية مختلفة . أفلا يتعرض لمثل هذا الخطر الإنسان الذي يفعل فعلها ؟

على أن الأمل بنجاح المحاولة لايزيد على ماتقدم فيما لو لُجيء إلى الطريقة البعدية . إني إذا افترضت فرضية ميتافيزيكة عن تكوين المادة الصميم مثلا ، وتوقعت ـ فيما لو صحت فرضيتي في هذا الظرف أوذاك ـ وقوع هذه الظاهرة أو تلك ، ثم حققت الظرف المعين وشاهدت الظاهرة المتوقعة على النحو المتوقع ، فهل أستطيع أن استخلص من فرضيتي أنها مطابقة للحقيقة ؟ لا جرم من المحتمل جداً أن يصدق ذلك. ولكن ما الذي يكفل لي أن تكون فرضيتي هي الوحيدة الممكنة ،وأنها المفردة في اتفاقها مع الوقائع ؟ ما الذي يضمن لي ان ليس هناك من

فرضية أخرى لم تخطر لي أو لا طاقة لي بالتفكير بها ، وهي مع ذلك الصحيحة ؟

إذن فأين أجد ما أثبت به قيمة آرائي الميتافيزيكية ؟ إنه مهما اعتمدتُ هذه الآراء على أساس ، فليس في يدنا ما نبرهن به لأنفسنا ولغيرنا على وجه الضبط ، بأن واقع الأمر في آرائنا كذلك . وفي هـذه الحدود (وهذه الحدود فحسب) تبدو مقالة نفي المعرفة على حظ من القوة عظيم.

الفصل الثاني

فلسفات الظن

١

لو أمكن البرهان على النزعة المُغْرِقة في نفي المعرفة، للزمتنا النتيجة الآتية . نحن لا نستطيع أن يكون لنا في مختلف قضايا ما بعد الطبيعة إلا أفكار خاطئة أو أشباه فِكَر . إذن فالأحجى لنا أن نكفّ عن الاشتغال بها. ولكن إذا كان في الوسع أن يكون لنا، عن بعض النقاط الميتافيزيوية على الأقل ، أفكار صحيحة ولو لم تكن « قابلة للتحقيق » ، تغيرت تلك النتيجة ، وجاز أن نتساءل : ألا تفضل بعض النظريات الميتافيزيوية التي ننشئها بعضاً آخر ؟ وأن نثبت أن من من الخطل اطّراحَ بعض العقائد وأن من الحمق الإصرارَ على اعتناق بعضها الآخر . وهذا ما يعتقده الذين يمكن تسميتهم بفلاسفة الظن . إلا أنهم وإن كانوا متفقين على هذه النقطة ، فهم مختلفون على الطريقة الواجب اتباعها للوصول إلى النتائج التي يقولون بها . فبعضهم ، وهم الذين يتمتعون بفكر علمي ذي نزعة عقلية ، يدعوننا

أن نقيم عقائدنا على اعتبارات ٍ احتمالية؛ وبعضهم اخترعوا النزعة الذرائعية، ولهذا المذهب أشكال متعددة، إلا أنه ـ على كل حال ٍ ـ خارجٌ عن العلم تسوده — على وجه الحصر — الاهتمامات العملية والاخلاقية والدينية



هناك شكل رياضي محض للاحتمال. لنضرب مثلاً : لعبة الأحمر والأسود في (الروليت). إن هذه الآلة تنطوي على عدد متساو ٍ من البيوت الحمراء والبيوت السوداء، وكلها متماثلة، ويلي الأحمر منها الأسود والأسود الأحمر على وجه ٍ مطرد. فإذا قذفت الكرة انطلقت على الصدفة؛ وتساوى البخت في أمري وقوعها على البيت الأحمر أو البيت الأسود. إذن فاحتمال إصابة الأحمر هو النصف. ولو كانت البيوت على ثلاثة أنواع ٍ (أحمرَ وأسودَ وأصفر) لظل الاحتمال قابلاً للحساب، أي لبلغ حد الثلث. في الواقع، قد يتفق أن تتصل إصابة الأحمر أو الأسود اتصالاً متسلسلاً. غير أن الحساب قد برهن على أنه إن توالت مرات اللعب توالياً لا نهاية له، وجب أَن يتساوى عدد إصابات الأحمر وعدد إصابات الأسود وألا يزيد أحدهما على الآخر. هذا إلى أن التجربة تميل الى تحقيق تنبؤات الحساب، وذلك أننا إن زدنا في عدد نوبات اللعب، تبين لنا أنه بقدر ما يزداد عدد تلك النوبات، يزداد التعادل بين عدد الأحوال التي يُصاب فيها الأحمر وعدد الأحوال التي يُصاب فيها

الأسود . ومن هنا إمكانُ حسابِ الاحتمالات . وقوانينه اليوم محدّدة على نحو بيّن . ولقد لخصها فأحسن في ذلك السيدان بوريل ودلتيي (Borel et Deltheil) في كتاب ضمن هذه المجموعة[١] .

بيد أن إلى جانب الاحتمال الرياضي المحض القابل للتقدير احتمالاً آخر دونه في الضبط . فلنصطلح على تسميته بالاحتمال الفيزيوي أو الفلسفي .

هذا الاحتمال لم يعرّفه أحد بأبين مما عرّفه ديكارت في صفحة رائعة من كتابه « المبادىء » .

يقول : لنفرض أن بين يدينا وثيقة مكتوبة (en écriture chiffrée) بالجَفْر ، وأننا نبحث عن مفتاح حلها . ولنفرض أننا إن أبدلنا برقم منها حرفاً ، ووضعنا مكان رقم آخر حرفاً آخر وهلمجرا ، عثرنا على سلسلة من الالفاظ المفيدة ، وألفينا أن جملة الكلمات التي أعدنا تركيبها على هذا النحو تُكسب النص معنىً لا بأس به . فحينئذ يُغْرينا فعلُنا هذا بأن نستنتج « أن المفتاح الذي وقعنا عليه هو المفتاح الجيد » . وبدون ذلك . في الواقع ، لاسبيل إلى تعليل ما أحدثنا من تأليفاتِ مقارنة (recoupements) تتيح تفسير النص .

مع هذا ، يظل هناك شك يجب أن ننتبه اليه . وهو أنه اذا كان المتن المعروض للحل قصيراً ، فليس من الأكيد على وجه الضبط ، أن

---

(١) « مجموعة آرمان كولان » .

يكون افتراضنا هو خير الافتراضات . فقد يجوز ألا تكون الاتفاقات التي تلفت ذهننا الا على سبيل الصدفة . فهناك ساعتين تسيران بانتظام . إن إبرَتَيْ كلٍ منهما توافق إبرتي أختها . ولكن ، لئن عرفنا ميكانيكية إحداهما ، فليس من حقنا على التأكيد أن نستنتج أن ميكانيكية الثانية مشابهة لميكانيكية الأولى ، لأنه من الجائز أن تسير الساعتان سيراً حسناً بآلات مختلفة . وعلى هذا النحو . يجوز أن يكون لوثيقة جفرية معنى ظاهر حينما نلجأ إلى مفتاح ما لفهم معناها ، وأن يكون لها في الحقيقة ، معنى آخر لا يُفهم إلا بواسطة مفتاح آخر . ومثل هذا الجواز تقوم عليه قصة « أولاد الرئيس غرانت[1] » لجول فرن تلك القصة التي بلغت من استهوائنا في أيام الحداثة حد الفتنة .

غير أنه لو كانت الوثيقة كبيرة جداً بدلا عن أن تكون قصيرة ، تغيرت الحال . فإن الصدفة قد تُكسب عشر كلمات معنىً مُرضياً ، بمفتاحين أحدهما صالح والآخر فاسد . ولكن احتمال الخطأ يتناقص حين يجيء النص في الف كلمة أو عشرة آلاف أو مئة الف. فإنه لا يُعزى لمحض الصدفة وجودُ مائة الف مقارنة موفَّقة . وماذا عسى أن يكون سر هذا التوفيق إن لم يكن مردُّه قيمةَ الافتراض المفتَرض ؟

لا جرم أن بيّنة كهذه (وهذا أمر لاحظه ديكارت) لا تخلق إلا

---

(١) Jules Verne : Les Enfants du Capitaine Grant

« تأكيداً معنوياً » . ولا جرم أن اليقين المعنوى يضارع اليقين الذي يكون في الجبر وفي الهندسة . إنه شكلٌ قصيٌّ من أشكال الاحتمال . ولكن هل يجب إهمال الاحتمالات ؟ ألا يمكن ، على العكس ، تلمُّس احتمالات يمكن التوصل اليها ، في بعض النقاط على الاقل ، لا في نطاق العلم فقط بل في نطاق ما بعد الطبيعة ؟

هذا ما يدعونا الاحتماليون الى فعله . وهي دعوة نكراء في نظر الايجابيين الأقحاح .

ولكن كيف يحق للايجابيين هؤلاء أن يمضوا في استنكارهم هذا؟ وبأية عين يجرؤون أن يتطلبوا من الآخرين هذا القدر من الحذر والاحتياط ، وطرائقُهم التي هم يثقون بها على مثل ما نعرف؟

نحن لا ننكر أن هناك نسقاً من العلوم الايجابية يتأتى فيه اليقين الكامل : ألا وهو العلوم الرياضية حيث لا حرج في الخوض فيها بعد وضع التعاريف والأوليات والموضوعات . وأي امرىء يتطرق اليه الشك في النظريات التي أعادت ومحّصَت البرهانَ عليها أجيالٌ من البشر الاختصاصيين آلافاً من المرات ؟

أما العلوم الطبيعية ، فالشأن فيها غير ذلك. يؤكد لنا الايجابيون أننا نستطيع اعتبار نواميس هذه العلوم ثابتة لاجدال فيها . وهم يحرمون علينا كل فرضية قد تساورنا النفس بافتراضها عن تكوين المادة وتكوين القوى الصميم ، على اعتبار أن هذه الفرضية ميتافيزيكية لا تقع تحت

طائلة التمحيص . فكأنهم يعتقدون أن النواميس — خلافاً لتلك الافتراضات — قابلة للتبرير على نحو يقيني . فهل لديهم ما يؤيد دعواهم؟

إن دراسة الوسائل التي نصل بها إلى تمحيص عمومية القوانين تقودنا إلى مخالفتهم الرأي . فما من ناموس بُرهن عليه بوجه الضبط . وقصارى الأمر أننا في حال نثبت معها أن الناموس شديد الاحتمال ؛ ولكن من التجاوز أن نقول إنه يقيني بمعنى الكلمة . إني لألمح أن أ مرتبط بـ ب على وجه الاستمرار ، فأقول فيما بيني وبين نفسي : لئن كانا مرتبطين ، وجب أن يحدث ب عند إحداثي أ ، وأن يزول ب عند إزالتي أ ؛ وأن يتغير ب عند تغييري أ . فأستنتج لدي نجاح هذه العمليات بعد إجرائها أن أ و ب كانا وما زالا وسيظلان مرتبطين فيما بينهما على صورة ثابتة . ذلك ، بكل تأكيد ، *محتمل جداً* ؛ ولكن هل هو يقينيٌّ بوجه الضبط؟ هل أَجريْتُ التجارب في كل زمان ، وفي كل مكان ، وعلى كل الظواهر ؟ في الواقع ، أنني لم أقم إلا بعدد من التجارب زهيد جداً في جانب النتيجة الهائلة التي خلصتُ بها من كل ذلك . ومع هذا ، فقد أقدمت على القول بهذه النتيجة لأني أركن الى الاحتمالات ، وهذا شيء يقرني على فعله أمعن الايجابيين في الصرامة والتشدد .

ولكن إذا كان الأمر كذلك ، فلماذا يطلبون إليّ ألا أركن الى الاحتمالات لدى الخوض في طبيعة المادة والقوى ؟ إني لا أستطيع أن أحقق بوجه الضبط ناموس سقوط الاجسام في الخلاء ، ومع هذا لا يسلبني

أحد حق إثباته كقانون في غايـة الاحتمال . فالآن،ألا أستطيع أن أحقق تحقيقاً يساوي الأول في درجة التقريب ، النظريةَ التي تُرجع الصوت إلى ارتجافات الاجسام وإلى موجات تنتشر خلال أوساط مرنة؟ ألا أستطيع أن أحقق على وجه ممـاثل (وإن يكن دونه في الكمال) نظريات شتى عما يحتمل أن يكون طبيعةَ الحرارة والنور والجسيمات التي يبدو أن الظواهر الكيميوية ناجمة عنها ؟ بأي حق ، بعد هذا ،يحظرون عليَّ أن أستمسك -في هذه الحال- باحتمالٍ اعتبروه وارداً في الحالة الأولى؟ إن العلوم الايجابية لتستعمل الاحتمال ، من حيث لاتدري ، استعمالاً كبيراً ؛ فلا يجوز لها أن تنكر على الميتافيزياء الحق في أن تستعمل ذلك الاحتمال ، حينما تستطيعه ، على نسقٍ مماثل في الاستقامة والحيطة .

في الواقع، أن المرء إذا شاء أن يتصدى تصديَ ذي النزعة الاحتمالية لمشاكل مابعد الطبيعة وجب عليه أن يكون مقتصداً في نظراته ، عارفاً بمبلغ الايجاب والاثبات .

نعم إن اليقين الصرف غير متفاوت في الدرجة ، فهو إمـا موجود بجملته أو منعدم بجملته . ولكن للاحتمال درجات لايحصيها العد . ومن الممكن حسابها حين يكون الاحتمال رياضياً ؛ ومن المتعين أخذها بعين الاعتبار في حالتي الاحتمال الفيزيوي أو الميتافيزيوي .

فهذا فرض افترضناه. إنه يؤدي إلى بعض النتائج؛ وتلك النتائج لا بد من حدوثها بالضرورة إن كانت نقطة انطلاقنا صحيحة، وتوفرت بعض الظروف

التجريبية . فإذا أجرينا التجربة ولم تظهر النتائج المتوقعة ، لزمنا القول على وجه التأكيد بفساد أمرٍ ما في افتراضنا ؛ فلا بد من نبذه نبذاً كلياً أو إصلاح شيء فيه . وهذا ماجرى حين اطّرح العلم « الخوف من الفراغ » و « السيال الناري » (Phlogistique) .

إليك الآن فرضيةً أخرى . هب أننا تخيلنا مئة نمط من التجارب من شأنها إثبات تلك الفرضية (بحيث انه إن صدقت فرضيتنا ، وجب أن تدور كل واحدة من التجارب على نحو ما) . وهب أننا باشرنا عشراً من هذه التجارب، فأتت جميعاً بالنتائج المتوقَّعة . فهل من حقنا أن نخلص إلى القول بصحة فرضيتنا ؟ إننا بكل تأكيد لانزال غير مالكين هذا الحق . لأننا لانعلم ماتدخره لنا من مشاهداتٍ أنماطُ التجارب التي لمَّا نجرِها . بيد أنه هل معنى ذلك أَن فرضيتنا هي مريبة مثلما كانت لدى محاولة تحقيقها الأولى ؟ من العبث أَن نزعم ذلك . لأن فرضيتنا ـ مُذ حقِقَت عشر مرات ـ زاد حظها في الاصابة عما كان حين لم يجر تحقيقها على الاطلاق . وبعبارة أَخرى ، لقد أصبحت محتملة .

ولكن ماأكبر الفرق بين احتمال واحتمال !

إن الاحتمال يتوقف ، في الدرجة الاولى ، على عدد أَنماط التجربة التي استطعنا إجراءها . فإذا تمكنا من إجراء تسع وتسعين بالمائة من أَنماط التجربة التي تنبأنا بنتائجها ، وجاءت النتائج وفاق ماتوقعناه ، أَصبحت قيمة الفكرة التي وَجَّهت هذه التجارب علي درجة عظيمة من الاحتمال ولو

لم نعلم ما ستطالعنا به التجربة المائة . أما إذالم نقرر أن ننجز منها إلاخمسين فقط ، تناقص مبلغ النتيجة من الاحتمال . ومضى هذا الاحتمال في التضاؤل ، إن لم نحن لم ننجح في غير تجربة واحدة .

إلا إن عدد أنماط التجربة وحده لا يكفي في هذا الصدد . بل لا بد من النظر إلى كيفيتها . فكلما ازدادت دقة التجربة ، وكلما بعد احتمال نجاحها في فرضية مباينة لما نحاول افتراضه ، وكلما كنا أقدر على إحكام التنبؤ على وجه رياضي بما سيخرج من التأليفات المتخيّلة ، اشتدّ المغزى المُلحقُ بالنجاح الذي لاقته تلك التجربة . فمثلا : يدل الحساب على أننا إن ركّبنا ، بحسب مخطط ما ، أجهزة للحاكي وللهاتف وللاسلكي ، وصحّ أَن الصوت يرجع إلى ارتجافات أَجسام وإلى أَمواج تنبث في الهواء ، وجب أَن تعمل هذه الاجهزة ؛ فالتجربة تبين أن هذه الاجهزة بالفعل تأتي بالنتائج المتوقعة . أَفلا تكون تجربة من هذا العيار ، فاصلة أكثر من ألف تجربة مجردة عن القيمة ؟

إذن ، بعد أخذ كل ذلك بعين الاعتبار ، أَلا يسعنا أن نحاول ، في بعض النقاط ، بناء نظريات ميتافيزيوية يمكن إيرادها لا كيقينية ، بل كاحتمالية متفاوتة في درجة الاحتمال ؟

لنأخذ مثالا واحدا فحسب . إنني أَعلم ، بتجربة مباشرة لا تنكر ، أَن وعي **أنا** موجود ؟ ولكن هل وعي **أنا** هو الحقيقة المفردة ؟ أَلا يوجد أَمر سوى هذا الوعي وسوى التصورات التي ينطوي عليها ؟ أَم

هل ينبغي أَن افترض على العكس ، حقائق مستقلةعن تصوراتي ، شأنها في الوجود شأن وعي ؟ تلك مشكلة رئيسية كما بينا في صدد المثالية المحضة ؛ مشكلةٌ من مشا كل الميتافيزياء العليا ، بل مشكلة تتوقف عليها ، في معنى من المعاني ، جملة مابعد الطبيعة . ذلك لأن مدى المسائل التي تطرحها يختلف الاختلاف كلّه تبعاً للحل الذي يُعطى لتلك المشكلة الأولية . فإن كان وعي هو الحقيقةالوحيدة ، استنفدتُ علم الواقع مذ عرفتُ هذا الوعي ومذ وقفتُ على ماهيةتصوراتي التي في تضاعيفه وعلى كيفية إحداثه إياها . أما إذا كان هنالك شيء غير ذلك (ولو اقتصر الأمر على مشاعر أخرى) ، وجب لتمام الميتافيزياء أن نبحث عن ماهية الحقائق الموجودة المختلفة ، وكيف هي متواجدةمعاً ، وما العلاقات القائمة بينها الخ .. إذن فحل تلك المشكلة أمر رئيسي قبل الخوض في مابعد الطبيعة.

وإنه ليتضح لك من أول نظرة أَن المرء إذا التمس حلاً مطلق اليقين لهذه المشكلة ، عجز عن إيجاده أبداً : فكلٌّ يستطيع أَن يزعم دائماً ـ إذا شاء له هواه ـ أَن وعيه الخاص هو الحقيقة الوحيدة ، وكلٌّ يستطيع أَن يدعي أَن التصورات التي فيه إن هي إلا نتاج عفويته ؛ وكلٌّ يستطيع أَن يعلن أَن أفكاره العلمية ليست إلا وسائل موافقة لتصوير الظواهر (على نحوِ سيميوي) ، ولتصنيفها ولحفظها وللسيطرة عليها . ومنذا الذي في مكنته ان يحمله على الخروج عن موقفه هـذا الذي لا مثيل له أبداً ؟ إن السذاجة لن تبلغ به حد تصديق التوكيدات التي تصدر عن خيالِ هاذِ

تخلقه له فكرته ؛ عن شبح يزعم لنفسه وجوداً مساوياً في الحقيقة لوجوده . فإذا فُهِمت **النزعة الانفرادية التامة**(Solipsisme intégral) على هذا الوجه، كانت قلعةً يستحيل افتتاحها۔ كما يقول شوبنهاور۔ .وليس من وسيلة في يد أحد لاقناع الذي يجسر على القول:« أنا كائنٌ وحدي» بأن هناك غيره .

ولكن الامر يختلف إذا انصرفنا عن التماس اليقين الممتنع إلى **الاحتمالات**. حينئذ تبدو النزعة الانفرادية التامة أبعد الفلسفات احتمالاً ؛ حتى أَن بُعد الاحتمال فيها جعل أمثل المثاليين لا يقدمون على الاستمساك بها ، ولو أنها سفينة نجاتهم الوحيدة .

في الواقع ، أنّي (أنا الذي أَعرف وجودي ككائن واعٍ) أَدرك نفسي كجسم يضطرب في الزمان والمكان على صورة ما وبعزائم معينة . وإني لألمح حولي جملة من الاجسام المماثلة لجسمي (أَجسام بشرٍ واجسام حيوانات عليا) . وهي لاتشبه جسمي بالبنية العضوية الخارجية والداخلية فحسب ، بل بالهيئة التي يتم على نحوها سلوك الأفراد الذين يبدو أنهم متمتعون بتلك الاجسام (من بحث عن الغذاء، وتلمّسٍ للشراب والدفء والاسترطاب ، وفنٍ في اجتناب العثرات والفرار من بعض الأعداء وتعقب الاناث والاقتران بها) وهلمجرا .. أفلا يترتب عليّ أَن أفكر أَن وراء كل جسم من الأجسام الحية التي أَلمحها من هذا القبيل ، مشاعرَ

دفينة مساوية في الحقيقة لوعيي ومتميزةً عنه ؟ أليست معرفة مايدور في خلدها لغزاً بالنسبة إلى وعيي . إن في وسع ذي النزعة « الانفرادية » أن يعلن : « ما كل ذلك إلا أضغاث أحلام » ؛ ولكن أي احتمال في مثل هذا التصريح ؟ ألا فليُجب ذوو الشرف عن هذا السؤال بصورة شريفة !

وإذا سلّمنا بأن من المحتمل جداً أن هناك حقائق مستقلة عن وعيي وعن تصوراتي ، فإننا نكون قد اقتحمنا العقبة . إن في مكنة المرء ألا يسلم بشيء مما يدخل في هذا الباب ؛ ولكنه ، مذ يترتب عليه أن يسلّم ببضع حقائق من أجل تعليل بعض المظاهر التي ندركها ، ألا يغدو محتملاً لزوم تسليمه بجملة أخرى من تلك الحقائق وصولاً إلى فهم المظاهر الأخرى التي تبدو لأعيننا ؟

إن لديّ احساسات . وأنا لا أقوى — بمجرد فعلٍ إرادي مني — لا على احداثها ، ولا على إزالتها . أفلا يدل ذلك على أنها إنما حصلت بسبب وجودِ حقائق خارجة عني تهيج حواسي ؟ إن هناك لتوافقاً يستوقف النظر بين ما تأتي به حواسي المختلفة من « معطيات » عن شيء ما . وإني لألمس من جديد هذا التوافق ، عندما أعود إلى لحظ ذلك الشيء بعد فترة من الزمن . ويبدو أن هذا التوافق موجود أيضاً بين ما يتصوره وعيي عن ذلك الشيء وما تتصوره عنه مشاعر الناس الآخرين والحيوانات العليا . أفلا تُعلّل ، على سبيل الاحتمال ، توافقاتٌ (في مثل هذا الشأن

والخطر) بأنه يوجد ، خارجَ كلِ وعيٍ ، شيءٌ ما يبعث عليها ويستثير تيار أفكار عنها ؟

ولئن لم يكن ها هنا مجال لليقين ، أفليس فيما تقدم مدعاةٌ لخلق احتمال كبير ؟ وفضلاً عن ذلك ، هل الاحتمال المتولد على هذا النحو أضعف من احتمال نواميس الطبيعة التي لا نتردد في التصريح بأنها يقينية ، ولو لم تكن محققة إلا على صورة ناقصة جداً ؟ وبعدُ ، فليس هذا في الميتافيزياء الموضوعَ الأوحد الذي نستطيع فيه استخراج احتمالات . فإن مشكلة الطبيعة الصميمة للواقع المقنّع بقناع مظاهر الأشياء المادية ، ومشكلةَ علاقات الحياة الدماغية بالحياة السيكولوجية أوحتا بمباحث وبتخمينات لا يمكن أن يقف الاحتمال تجاهها مكتوف اليدين .

مع ذلك ، لا يسعنا إلا الاعتراف بأن الاحتمالي هو في حالٍ يرضي معها نفسه ، ولكنه عاجز عن الاستدلال للآخرين على صحة الاحتمالات التي يقدرها قدرها . فإنه ليدخل في تقدير الاحتمال قسط كبير من « الذاتية » ؛ وما يبدو محتملا للبعض ربما لم يبد محتملا للآخرين. قد يجوز ألا يُلحظ التفاوت في الاحتمال ، حينما تتوارد دواعي الظن كافة ، وحينما لا يكون هنالك من هوى ديني أو أخلاقي أو سياسي . ولكن التباين في الأحكام على الاحتمال يغدو مفضوحاً في الحال المضادة ؛ فلبعض الناس مزاج يحملهم على التأثر ببعض الأسباب ، ولبعضهم الآخر مزاج مختلف يدعوهم للتأثر بأسباب مغايرة . ومن هنا كانت اختلافات في وجهات الرأي

حظها من الصدق مثل حظهـا من التباين . وذلك مايجري في مشاكل كمشكله الحتمية أو كمشكلة العناية الالهية . فـكلٌّ يحكم فيهـا على المحتمل بحسب طراز تفكيره وعاداته العقلية وأولاعه المكتومة ؛ ممـا يجعله متأثراً في ظنه ببعض الأسباب ، غافلا عن بعضها الآخر .

إذن فمن شأن الاحتمالي أن يبسط جملة مظنوناته دون وثوقية ما ، فهو يقول : « إليك احتمالي أنا » ويضيف : « إليك الأدلةَ التي نالت من نفسي». ولكنه لا يدهش ، بله لا يمتعض إن اجابه آخرون : « احتمالي مغاير لاحتمالك ، وأدِلّتُك لا تنال من نفسي » . فلأجل الخروج عن هذا ، وجب اختراع ميزان لوزن الاحتمالات . وهذا الميزان موجود في الرياضيات ، ولكنه غير موجود في الفيزياء ولا في الميتافيزياء .

٣

أما وجهة نظر الفلسفات الذرائعية فمختلفة تمام الاختلاف . فبينا يؤول الأمر بالاحتماليين جميعاً أن يطلبوا إلى الطرائق العلمية والعقلية مايتلمسونه من احتمالات لا من يقينيات ، يدعونا الذرائعيون – من أجل إنضاج اعتقاداتنا – إلى الأخذ بطرائق أخرى .

رأينا أن قابلية العلوم لتوفير ماننشده من طمأنينة ميتافيزيكية كانت موضع نقد كبير من جانب المثاليين والريبين والنسبيين . فإن العلوم الرياضية ليست يقينية إلا ضمن حد مواضعاتها الاولية ، تلك المواضعات

التي يمكن ان تكون مختلفة عما هي عليه . وإن دساتير علوم الطبيعة لاتتناول إلا الظواهر والمظاهر ، وليست أبدا تامة التحقيق . وإن نظريات تلك العلوم لايمكن أن يقال عنها أبدا بأنها مطابقة للواقع ، على وجه اليقين . وإنها مهما كمل اتفاقها والتجاربَ المعروفة ، فليس مايضمن لنا أنها ستظل تحققها التجربة المستقبلة ، ولا شيء يبرهن لنا أن نظرية مفارقة لها تعلل الحوادث تعليلا معادلا في الصلاح لتعليلها . فكل أولئك استحوز عليه الذرائعيون ، بل مضوا إلى أبعد منه . وفي رأيهم، أن مانقول عنه إنه « حق » ليس هو الحق بمعنى الكلمة التقليدي ، **وانما هو النافع فقط** .

إننا (وهذا أمر صرّح به أوغوست كونت) من أجل أن نعيش ومن أجل أن نتيح لنسلنا العيش ، ونضمن لزمرنا الاجتماعية الرخاء، مضطرون إلى تدارك احتياجات متعددة . ونحن لانتمكن من النجاح في ذلك، مالم نكن في حال نتنبأ معها بنتائج أفعالنا. على أننا لانستطيع التنبؤ بهذه النتائج إلا إن كانت في حوزتنا مدلولات مصنفة، عن أنماط الأشياء الموجودة في الطبيعة، وعن القوانين. التي تسود حوادث العالم ، وعما يعلِّل ،إن أمكن، تلك القوانين. ومن أجل الحصول على مدلولات من هذا النسق، اخترعت كلُ العلوم الطرائقَ ووجهات النظر التي تهيمن على أعمالها . فلنحمد لها هذا الصنيع ، ولكن حذارِ من أن نحسب ما تمنحنا إياه ، شيئاً مختلفاً عن حقيقة ماهو . إن تصنيف الجمادات ، والنباتات ، والحيوانات لهو أداة

ثمينة تستعملها الحياة . وإن مجموعةً تضم القوانين العائدة للصوت ، وللضوء ، وللكهرباء (وهي قوانين بنيت على موضوعة حتمية) لهي جملة من النظرات أساسية بالنسبة للصناعة وللحضارة . وإن طائفة من النظريات عن المادة والقوى لهي وسيلة من أهم الوسائل للحفظ والتذكر من حيث إنها توفر «سيميوات» تتيح حل كثير من المشاكل في أفضل الشروط . فلنعترف بأن كل ذلك قد اختُرع أَحسن اختراع ،وأَنه سهلٌ موافق من أجل الاستذكار والتنبؤ والعمل . غير أنه إن كانت العلوم توفر لنا طرائق وتنصحنا بـ « حيل » للسيطرة على الطبيعة ، فليس ذلك بسبب يحملنا على اعتبار الصور والأحابيل التي تستخدمها ، حقائق ميتافيزيكية . تلك هي الخطيئة التي وقع فيها وقوعاً كلياً اولو النزعة الطبيعية العلمية ، ووقوعاً جزئياً الروحانيون المدرسيون ، والاحتماليون .فلنعلم كيف نحاذرها .

إن هذا الرأي لتعّبر عنه تعبيراً (قد يكون أفصح التعابير) النظريةُ البرغسونية في الذكاء والعلم . فما الذكاء إلا أداةٌ من الأدوات التي تفيد في المحافظة على الحياة . إن له قيمة عظمى من حيث العمل ، ومن حيث العمل فحسب ، وطريقته الأولى إنما هي التحليل الذي يتيح المقارنات والتصنيفات المنهجية . على أن في التحليل وفي التصنيف قتلاً لما هو حي . فالرجل الذي يدير آلة سينمائية مصورة يلتقط مناظر على مشهد متحرك ، فلا يحصل إلا على رواسم (كليشيهات) متقطعة وجامدة . والذكاء ، في

عملية التحليل والتصنيف والمراقبة، يفعل فعله . فهو يستعين في عمله بتصور المكان، حيث يثبّت ـ في سماوات رمزية جامدة ـ ، مايدرسه من حقيقة دائمة الجدة . وهو، في عمله ذلك ، يركن الى اللغة التي هي أداة اجتماعية ، فتقطّع كل شيء ، وتُوقّف كل شيء ، وتثبّت كل شيء. تلك عمليات أساسية ، ولا شك ، مادمنا مدينين لها بالفكرة النيرة العلمية التي هي جزيلة النفع للحياة الفردية والجماعية ، ولكنها عمليات مزيفة يجب أن يحترز منها كلُّ من يلتفت إلى مابعد الطبيعة .

عند هذا الحد ، يقف الاتفاق بين برغسون والذرائعيين . لأن برغسون يعتقد أنه اكتشف عملية ذهنية تدرك المطلق ، وهو يدعو هذه العملية بـ « الحدس » ، ويركن إليها لبناء مذهب وثوقي تختلط فيه نظريات طالما تذكر بمثالية شوبنهور التي تكلمنا عليها ، بنظرات ذات منزع ظواهري .

إن مانعتبره حقاً في العلوم ليس هو بالحق، وإنما هو النافع . إذن فلماذا لانطلب إلى النافع البيانات الضرورية عما يجب علينا الاعتقاد به في الميتافيزياء؟ مما كتبه مونتيني : « لو كان الإنسان حكيما ، لاعتبر صحة كل شيء على قدر نفعه وصلاحه للحياة » . وهذه الحكمة هي دستور كل نزعة ذرائعية واعية .

تلك ثورة عميقة ! إذ عاد المرء لايسأل — على سنة العصور الخوالي — عما هو حق ، ولا عما هو محتمل . لقد غدا يسأل : « ماذا عليّ أن أريد اعتقاده ؟ » فيجاب : « مايفيد الحياة » . وإذا تعذر اعتناق الذكاء لهذا

الأمر ، فالاعتماد على الإرادة ، وعلى الإرادة فقط ، للظفر منه بذلك الاعتناق بعد معركة عنيفة .

لاجرم، كان من المطاعن التي أوردتها النزعة الروحانية على الفلسفة الطبيعية ، النتائج العملية التي تنجم عن هذه الفلسفة . فقد رأينا أنها كانت تأخذ عليها صفتها اللا أخلاقية ، الموئسة ، المثبطة ، غير الصالحة لضرورات الحياة . على أن الروحاني لم يكن ليجرؤ يوماً ، في صدد رفضه للدعاوى الطبيعية ، على الاكتفاء بنقدٍ من هـذا القبيل ؛ ولم يكن — من باب أولى — ليقدم على الاحتجاج لدعواه ، بمجرد إظهاره مذهبه كأخلاقي ، مطمئن ، مشجع ، ملائم جدّ الملائمة للحاجات البشرية .

فما لم تجسر الروحانية على فعله (مسوقةً بسائق حب الحقيقة وأمل العثور عليها) هو بالضبط مايمضي الذرائعيون في فعله من غير استحياء . إن الحقَّ غير موجود . وللحياة مطالب . إذن فلنتخلَّص من وسواس صحةٍ لانستطيع معرفتها . ولنختر عقيدة « تُفِلُّ » فتكونَ هي التي توفر لنا ، من أجل العمل ، مانحن محتاجون اليه من قاعدة في السلوك ومن تقوية للقلب ومن أمل ومن تأييد . هذا هو المذهب الذي يجب الأخذ به ، وهذا هو المذهب الذي ينبغي دعوة الجميع إليه ، من أجل خيرهم وخير المجتمع .

على هذا المبدأ يقوم الاتفاق بين الذرائعيين جميعاً ؛ وفيما نجم عنه من نتائج ، يذرّ بينهم قرن الخلاف . لاريب أن النزعة الذرائعية لما تقل

كلمتها الأخيرة . ولكنها ، في الواقع ، ولدت ضربين من المذاهب ؛ نزعات اخلاقية (moralismes) ذوات طابع بروتستانتي ، ونزعات تقليدية (traditionalismes) ذوات طابع كاثوليكي قومي .

ليس لدى كانت منزع ذرائعي . ولكن كانت لم يقتصر على المقالات التي تجعل منه فيلسوفاً نسبياً . نعم! إن «علم الشيء» في ذاته أمر محال، وسيظل محالاً دائماً ـ في رأيه ـ ؛ ولكن باب الاعتقاد ، في الميتافيزياء ، لم يوصد في وجهنا . حتى إنه ليخرج عن طاقتنا أن نمتنع عن الولوج منه ، إن نحن فكرنا بالأمر الرئيسي التالي : وهو أننا نجد في أنفسنا ناموس الواجب . وهذا الناموس يمثل أمام فكرنا على صورة إلزامات وأوامر قواطع . فهو يقول لنا : « يجب عليك » ، ويريدنا على طاعته . فلنمض من هذه النقطة . هل يترتب علينا من واجب نقوم به ، لو لم نكن أحراراً في طاعته ومعصيته ؟ إن « يجب علي » تستلزم « أنا مستطيع » . ومن حيث إن عليّ واجباً ولا ريب ، لزم أن تكون لي حرية ولا ريب . غير أنه لا يمكن أن نكون أحراراً على اعتبار أن أعمالنا تجري في المكان والزمان ، لأن كل شيء فيهما محتوم . إذن ينبغي أن نفكر بأننا أحرار على اعتبار إمكان كوننا كذلك ، أي على اعتبار اننا « شيء في ذاته » . وبمثل هذا النمط من المحاكمة يدعونا كانت ، فوق الاعتقاد بحريتنا « الشيئية الذاتية » ، إلى الاعتقاد بخلود النفس ووجود الإله وإلى القول بنظرية تجعل من

الطبيعة مسرحاً ينبغي أَن يتم على ظهره مايصدر عن الإِرادة من أَفعال أَخلاقية .

إذن فإن كانت، بمضيه من مظاهر مايسميه « العقل العملي »، وبدفعنا إلى التفكير في تلك المظاهر على اعتبار أَنها أَمارة دالّة ، يدعونا إلى الاعتقاد ببعض قضايا لايطيق العقل التأملي البرهان عليها . ففريق من تلامذته لم يغيروا في وجهة نظره . وفريق آخر عمدوا إلى تأملاته عن العقل العملي ، فعاثوا فيهـا، وبنوا عليها جملةً من المحاكمات الذرائعية . ولو اطّلع كانت على ما آلت إليه محاكماته بين أيديهم ، لداخله ، ولا شك ، من ذلك العجب .

فلننظر في آثار شارل سوكريتان (Ch. Secrétan) ، وهو من ألمع الانتقاديين الحديثين (néo - criticistes) .

يقول لنا ، دون جمجمة في القول ، ليست غاية الفلسفة من الفلسفات أن تقفنا على الحق الذي لاطاقة لنا بمعرفته ، وإنما غايتهـا أن تعيننا على الحياة ، أي أن تكون خادمة لنا (« servir »).

من هنا ترد المسألة الآتية : كيف ينبغي أن تُبنى فلسفة ما لتقوم بمثل هذه المهمة ؟ يصرح سكرتان بأنه يجب أن تأتي ملبية بعض المطالب : وذلك ـأولاـ بألا تخدش قلبنا حين ترُضي عقلنا ، أي بأن تقيم فينا التناسق؛ ـوثانياًـ بأن تمنحنا عللاً للعيش ولمشيئة الاعاشة ولتقبل مشاق الحياة بصبر وأمل ؛ـوثالثاًـ بأن توفر لنا قاعدة حازمة للسلوك ، وبأن تهدينا نهج السبيل

وتأخذ بيدنا إليه . حينئذٍ وحينئذ فقط ، تصبح تلك الفلسفة خليقة بأن يراد اتّباعها، جديرةً بأن يوصى بها الناس .

بعد هـذه المقدمة ، يلاحظ سوكريتان ما كان يلاحظه كانت ، فيقول : « إني لا أجد في نفسي ناموس الواجب » . غير أنه ،بدلاً من أن يعزو إلى هذا الناموس قيمة داخلةً في باب الأوليات كما كان يفعل كانت، يلجأ سوكريتان إلى إقرار ساذج لطيف، فيقرر: « إنني ، فيما إذا شئت، استطعت أن أَشك في الالزام. وكفاني من أَجل هذا أن أَنظر في ماتتصوره بعض الفلسفات عن نشأته». ولكنه لا يلبث أن يضيف على التفيئة : « **لا اريد أن أفعل** هـذا الفعل ، فإني إن عرضت ناموس الواجب على الفحص وعلى الشك ، لم أسلم من وخز الضمير ، وإني لأربأ بنفسي ، من وجه آخر ، عن أن أعرّض سلطانه علي للانتقاص . والواقع أنه من الأفكار التي لا تعدلها في سبيل العيش فكرة من حيث السلامة ، والاعانة ، والعزاء. فأما السلامة ،فآتية من أن هـذه الفكرة تمنحني قاعدة في السلوك . وأمّا الاعانة، فمن أنها تدلني على أَن الحياة غير عقيمة . وأَما العزاء، فمن أَنه مادام يقع عليّ واجب ، فأنا لست عرَضاً لا شأن له يضطرب على بحر الوجود ؛ وإنما أَنا شخص مسؤول يتوجب عليه تلقاء نفسه أَن يعمل بسائق تبعاته، فأنا مفتقر إلى الاعتقاد بقيمة النـاموس الاخلاقي لأعيش حق العيش . وأَنا إذن واضعٌ له فوق كل نقد كيقين مباشر لا يُمَس . إنني **أقضي** بأن

عليّ واجباً، وسيكون هذا القضاء أول ماتصنعه فلسفتي؛ صنيع حيّ لفكر مريد » (Œuvre vivante d'un esprit qui veut).

لا يُجحد أن في هذا النحو من التفلسف بقيةً مما ترك كانت. ولكن كانت قد غُيّر هاهنا تغييرا . فلقد كانت فلسفته عملاً من أعمال الذكاء والمحاكمة النقدية ، مع أن هذه الفلسفة تلجأ — على بصيرة من أمرها — إلى تصرفات الارادة .

على أن سوكرتيان — والحق يقال — لم يتقدم ، بعد تقرير هذه المقدمة إلا باعتبارات منطقية .

فإننا نجد لديه محاكمات كانتية : لئن كان عليّ واجب ، فإنه من اللازم أن يكون لديَّ القدرة على القيام به . وما لم أكن حراً ، لم أملك هذه القدرة . وبما أني « قضيت » بأن عليّ واجباً ، إذن فينبغي أن « أقضي » كذلك بأني حر. ثم إنني أعتبر فكرة الحتمية فكرة موافقة، ولكن غيرَ ذاتِ قيمة ميتافيزيكية ؛ فأنا على حق في استبقائها من أجل دراسة الطبيعة ، ولكني أحاذر أن أعزوَ اليها شأناً في غير ذلك الميدان . إنني اعتقد بحريتي كما أعتقد بواجبي ، **بناءً على قرار** قتلته تمحيصاً قبل اتخاذه . ولكن ، لئن لزمني الواجب وكنت حراً ، وجب أيضاً أن أكون مسؤولاً أمام أحد، ووجب تبعاً لذلك أن يكون هنالك موجب للواجب. أفلا ينبغي بعد هذا أن أفكر بأنني سألقى جزاء عملي: إن خيراً فخير، وإن شراً فشر؟ ويضيف سوكرتيان إلى ذلك تأملاتٍ عن مصدر الشر على

جانب من الاستغلاق . فهو يدعونا الى افتراض نوعٍ من الخطيئة الأساسية اقترفها الكون بأسره واقتضت أن تكون حياة كل امرىء مساهمةً منه في التكفير عنها . ومجمل القول: إنه يدعونا إلى ضرب من المسيحية «بالروح وبالحقيقة» (en esprit et en vérité) .

لا جرم أن جميع من ينظرون هذه النظرة ، لا يمضون في تلك الطريق أبعد مما مضى فيه . ومع ذلك، فإنك واجد لديهم دائماً النحو نفسه في المحاكمة . وبرنامجهم الفلسفي لا يتلخص في كلمة « علم » بل في كلمتي « علم وضمير ». وبعبارة أخرى : « اتبع وصايا العلم في كل منحى، إلا حيثما ترى العلم ، بنقضه فكرة الحرية ، يهدد فكرة الواجب » .

وبعد، فليست هذه الصورة من المذهب الذرائعي هي الصورةَ التي لاقت أقصى النجاح لدى الفكر المعاصر ، على الرغم مما أصابت من اتساع في انكلترا وفي أميريكا (حيث ارتدّت منهما الينا مصطبغةً بالصباغ الانكلو سكسوني) . ولقد كان فعل النزعة الذرائعية التقليدية أبعد أثراً ، من عهد الفيكونت دوبونالد (de Bonald) ، ثم دوميستر (de Maistre) ، وفويو (Veuillot) ، وبرونتيير (Brunetière) ، وموريس باريس (M. Barrès) إلى شارل موراس (Ch. Maurras) .

ففي رأي ممثلي النزعة التقليدية ، أصاب أئمةُ النزعة الأخلاقية في نقاطٍ ثلاث ، وأخطؤوا في الرابعة .

١ً — منتهى الحق في قولهم : العلم عاجز عن حلِّ مدلّل المشاكل

الميتافيزيويّة والأخلاقية ، وهو مفلس في هذين الميدانين .

٢ – وغاية الصواب في قولهم: ينبغي أن تطرح المشاكل الميتافيزيكية والأخلاقية بالصيغة الآتية : « ماذا عليّ أن أريد اعتقاده ؟ » .

٣ – ومبلغ الحِجى في قولهم : يجب أن تسود قرارنا – على وجه الحصر – تأملاتٌ ترجع إلى نفع المذاهب وأهميتها الحيوية .

٤ – إلا أن ممثلي النزعة الأخلاقية ارتكبوا إثماً لا يُغتفر بدعوتهم إيانا أن نثق بضميرنا الفردي ، وتلك فكرة موغلة في البروتستانية، وشديدة الخطر . فلقد حاول جان جاك روسو أن يقنعنا أن الضمير غريزة إلهية ، وأنه مرشد أمين معصوم . ولكن هذه القضية باطلة . فالضمير يختلف في أحكامه بحسب الأزمنة، والأمكنة، والثقافة، والتربية . إنه متفاوت ، يطرأ عليه الزلل ؛ وقد يعمل على التفريق بين الناس بقدر ما يكون عاملاً على جمعهم . وإذن، فلا يصح أن يُلجأ اليه في السؤال عما يجب اعتقاده .

أما والحالة هذه ، فأين نلتمس ما نبتغيه ؟ هنا محل الكلام على وجه الأصالة حقاً في الفكرة التقليدية .

انظر إلى مختلف العروق الحيوانية والنباتية ، تر أن لها في الغذاء وفي حفظ الصحة أموراً تناسبها . فإذا توفرت لها هذه الأمور ، ازدهرت الأفراد ، وانبثّت الأنواع ؛ وإن لم تتوفر لها ، انحطت ثم ماتت . فهذه دودة القَراش: إنك إن قدمت لها طعاماً غير طعام بني جنسها،

فإما ألا تأكل منه ، وإما أن تأكل فلا تنتفع فتُهزَل فتموت .

وما يصدق في الميدان الطبيعي يصدق في الميدان المعنوي .

فأولاً ، إن الناس عاجزون عن العيش وعن الإنسال في حال انعزال بعضهم عن بعض ؛ فهم يولدون في المجتمعات ، ويتكاثرون فيها ، فإذا ازدهرت المجتمعات التي يؤلفونها ، ازدهروا هم وذراريهم . وإن هوت تلك المجتمعات ، هوَوْا معها وانقرضت ذريتهم . اجعلِ الأفراد في عزلة، لا تَذَرْ على الأرض منهم ديّاراً .

ثانياً ، إن هناك أمراً يمنع الناس من الحياة ومن إشاعة الحياة : ألا وهو اليأس . فكيف يحيا من يتساءل والقنوطُ ملء نفسه : « ما جدوى المرء من الحياة » ؟ بل كيف يهب الحياة لغيره من يعتبر الحياة هدية مشؤومة ؟ وهل يكلف نفسه شيئاً من العناء من يحسب أنه إنما يعمل للعدم ؟

إذن فما الذي يُحيي الجماعات، ويؤيد في قلوب الناس الأمل والإقدام؟ التاريخ يجيب عن هذا السؤال .

إنه يبين لنا أن كل مجتمع ، وكلّ عرق بشري لم يعش ولم يزل يعيش إلا بفضل ما يُجمع عليه أفراده كافة من احترام ومحبة لبعض التقاليد : من دينية ، وأخلاقية ، وسياسية . وإنما إرادة الإبقاء على هذه التقاليد هي التي تديم تلك المطامع المشتركة التي يتوقف عليها الاستقرار الاجتماعي.

والتاريخ يدلنا أيضاً على أن كل فرد انسلخ من تقاليد بلاده وعرقه أصبح مبتوت الجذر (déraciné) ، مفصوم العروة، غير عارف بما ينبغي

عليه أن يتعلق به ، فمال إلى الانقراض من حيث لا اتجاه له ، ولا أمل ، ولا عزاء .

وعن هذا تنجم النتيجة الآتية : لا نشتطَّ في البحث بعيداً عما يترتب علينا أن نريد اعتقاده ؛ ففي وسعنا أن نعرفه ، إن نحن ميّزنا ما يجعل لنا « جذراً » في بلادنا وفي عرقنا . فلنؤمن — على نحوٍ نسقي — بما آمن به أسلافنا بصورة تقليدية . الديانة ميتافيزياء ، فلنَدِنْ بما هو دين بلادنا التقليدي . والأخلاق والسياسة هي قواعد في العمل مستندة إلى ديانة ، فلنتبنَّ ، عن طواعية ، الأخلاق والسياسة التي دعمت عرقنا من أجل خيره، منذ دهور . ففي هذه المناحي ، لا حقيقة ولا ضلال . وإنما المعوَّل على أمرين : ما ينفع وما يضر .

ولا يَرِدَنّ على الوهم أن كل ديانة وكل أخلاق بل كل سياسة تُبقي على المواطن في بلدٍ ما وعلى سلالته وعلى رهطه ، ابقاءَ الديانة التقليدية والاخلاق التقليدية والسياسة التقليدية ! فلدودة الفَراش غذاء يناسبها ، وكل غذاء خارجٍ عنه ، قاتلٌ لها . فكذلك، في كل أمة عقيدة دينية وأخلاقية وسياسية تناسب الفرد ؛ ألا وهي العقيدة التي أثبتت صلاحها ، خلال العصور بتغذية أسلافه ، والحيلولة دون تفسخ عرقه . فهذه العقيدة صقلَ الاستعمالُ حواشيَها على مر الأيام ، وأصبحت مؤتلفةً وصيغةَ وجودنا . وهي التي عاش عليها أسلافنا، فلا نستطيع أن نعيش إلا على مثل ما عاشوا عليه . إذن فلنتقبل « الحتمية » والاستمرار المعنوي الذي يربطنا بهم .

ولنعتصم بما نفعهم من قناعات ، فستنفعنا هذه القناعات لأننا أحفادهم .

هذا رأي صريح يعتمد ، في الجملة ، على فكرة « التجربة » كما هو الأمر في رأي وليم جايمس . فهناك « تجربة دينية » تدلنا على ما للعقائد الدينية من قيمة كبرى في حياة المجتمعات التي ينتمون اليها . وهناك أيضاً « تجربة أخلاقية » و « تجربة سياسية » توحيان لكل مجتمع بالخير الذي جناه من بعض العقائد . وفي ذلك ما يكفي لوجوب إرادة اعتقادها . فلنُرد إذن هذا الاعتقاد ، تحصلْ لنا العقيدة .

إن خصوم النزعة الذرائعية سيجدون في فكرة «حصول العقيدة »على هذا النحو مجالاً واسعاً للنقد . فهل يكفي أن نريد الاعتقاد ، لكي يحصل لنا الاعتقاد ؟ لقد صرَّح بذلك كل الذرائعيين ، أو أقروه بصورة ضمنية، من باسكال إلى وليم جايمس . ولكن هل هم على حق فيما فعلوه ؟

لا ينكر أن البشرية (وهذا أمر تبرهن عليه التجربة) آمنت في مختلف عهود تشكّلها ، ولا تزال تؤمن ، تبعاً للمناطق ، بأمور هي في منتهى الغرابة والبعد عن الاحتمال . ولا ينكر أن الذين آمنوا بهذه الأمور من أعماق قلوبهم وبما وسعهم من سذاجة ، وجدوا فيها شفاء لصدورهم ومؤيِّداً معنوياً يعينهم على الحياة . ولا ينكر أن مجتمعاتٍ بأسرها مدينةٌ بوحدتها وبقوتها لإجماع أعضائها على بعض التوكيدات التي هي ، مع ذلك ، مريبة أو باطلة كل البطلان . ولكن هل يجب أن نستنتج من ذلك أنه يكفينا أن نريد الاعتقاد بأمر يُحدث لنا سروراً مشابهاً للسرور

الذي تبعثه فينا خرافة للصبيان أو حكاية من حكايات الجان ، حتى ننجح في ما أردناه ؟ يقول الذرائعيون : يجب أَن « نقرر » عقيدتنا . فهل يكفي أَن « نقررها » لكي تحصل ؟

إن الظاهر لا يشهد لهـذه الدعوى . فمهما مضيتُ في الارادة ، فلن يسعني أَن أعتقد بأن اثنين واثنين ستة، ولا أَن القطر ينهمر إذ أرى ائتلاق الشمس ، ولا أنني غير موجود حين توحي لي حواسي بوجودي . سيقول الخصوم : كلا ولا ريب ! ولكنهم سوف يسارعون إلى أَن يزيدوا على قولهم هذا : « إن بعض الأمور مريبة ؛ أفلا يتوقف عليك ، وعليك فحسب ، أَن تلفت انتباهك إلى الدوافع التي تحملك على اعتقـاد ما تريد اعتقاده ، وأن تصرفه عن الموانع التي تحول بينك وبين اعتقاد ما تريد ؟ ».

والجواب : أَجل[1] ! ولكن أية نزاهة عقلية سوف يجد في نفسه من يتبين له أنه إنما يفعل جرياً على النحو المتقدم ؟ إن توجيه الانتباه ليكاد يعدل توجيه النية . وشر ما في الأمر أنه لا شيء يضمن لي نجـاح محاولة كهذه المحاولة الخطرة . فإذا فاجأتُ نفسي وأنا أداورها لأحاول إقناعها في شأن ما ، أفلا يكون من نتيجة هذه المفاجأة أَن تجعلني أشكك في هذا الشأن تشكيكاً نهائياً ؟

---

(١) في الأصل : («Voire»! comme disait picrochole) إشارة إلى الجواب الذي كان يلهج به ملك الديبسود (Dipsodes) من أشخاص رواية رابليه الشهيرة (Gargantua) .

كأننا بالذرائعيين قد بنوا مذهبهم - والحق يقال - على أساس سيكولوجي بالغ من الوهن حد الغرابة. فإن الاعتقاد لا يأتي عن طريق الارادة التأملية، بقدر ما يأتي عن طريق الشعور. إنني لأعتقد بوجود الأشياء وبكيفياتها وبعلائقها، لأني إنما **أشعر** بها على نحو ما. وإني لأعتقد بوجود وعيي وبما يجري فيه، لأني إنما **أشعر** بأنني أفكر. وإني لأسلم ببعض الأوليات، لأني إنما **أشعر** ببداهتها. وإني لأعتقد بصحة النتائج التي تنجم عن براهيني بصورة قبلية، لأني إنما **أشعر** بأني لم أرتكب خطأ في المحاكمة. وإني لأعتقد بصحة القوانين والنظريات التي أعتبرها مثبتةً في علوم الطبيعة، لأني إنما **أشعر** بأنني مضيت إلى حدٍ ما في استقصاء التجارب التي أجريتها. إذن فليس ما **أريده** هو الذي يعلل اعتقادي، وإنما علة هذا الاعتقاد ما **أشعر** به، بسبب كوني أنا ما أنا (إنساناً وفرداً).

وبعد، فهل أملك أن أشعر بخلاف ما أشعر به؟ ذلك سؤال يماثل السؤال الآتي: هل الشعور بما أرغب الشعور به، ومحبة ما أريد محبته، وكراهية ما أريد كراهيته أمور تابعة لي، متوقفة عليّ؟

بكل تأكيد، إنه لا يكفي المرء أن يقول: «ابتداءً من اليوم، سأحب الشخص الفلاني» لكي يحبه بالفعل، أو أن يقول: «اعتباراً من اليوم، سأبغض الشخص الفلاني» لكي يبغضه بالفعل. كلُّ ما نستطيعه في هذا الصدد، هو أن نعامل الذين نريد حبهم أو بغضهم كما لو كنا نحبهم أو

نكرههم بالفعل ؛ أن نتقدم من أنفسنا بمحاكمات في سبيل إقناعها بأنهم ذوو فضائل أو رذائل ؛ أن نتأمل بقدر مايتسع له الامكان في تلك الفضائل أو الرذائل . ولكن هل يكفي كل ذلك ، في قصارى التحليل ، لكي يغير لنا مشاعرنا ؟ ربما كان ذلك في بعض الأحيان . ولكن لن يكون ذلك - بكل تأكيد — على وجه الدوام .

والشأن كذلك في أمر الاعتقاد . أريد أن أؤمن بميتافيزياء ما ، أو بدين ما ، أو بأخلاق ما ، أو بسياسة ما . فماذا أستطيع ؟ إنه يمكنني أن أفعل فعل من يؤمن ؛ فأقولَ بعض الأقوال ، وآتي ببعض الحركات ، وأطيعَ بعض الأوامر ، وأجنح إلى التصويت لحزب . ويمكنني ، من وجه آخر ، أن اتقدم من نفسي ببعض الأدلة ، وأن أحاول إقناعها بقوة بعض الحجج ، وبوهن بعضها الآخر . ولكن هل يكفي جميع ذلك لكي يوفر لي العقائد التي لم تحصل لديّ ؟

خطبٌ جلَل ! يقول خصوم الذرائعية : إن هذه النزعة لا تكون مُغريةً إلا إذا آتتنا ذريعةً ناجعة توفر لنا (طَوالَ الحياة وكما نشتهي) ، الأمل والتأييد اللذين نحن بحاجة إليهما ، إلى جانب العقيدة التي تزينها في أعيننا . ولكن هل هذه الذريعة هي في ملك تلك النزعة ؟ إنها تقتصر على أن تقول لنا : « اعملوا كما لو كنتم تملكون الاعتقاد المُعينَ لكم على لأواء الحياة ، وتوَلَّوْا إقناع أنفسكم مدفوعين بأمل الحصول عليه » . ولكن هل ذلك ماسيوفر لنا الأمل والتأييد اللّذَيْن يَعِدوننا بهما ؟

ألا لانحاولْ أن نكذب على أنفسنا : إنه ليس للاعتقاد قيمة من أجل الحياة ، مالم يكن كاملاً ساذجاً بريئاً . ترى فما قيمة ما توصينا الذرائعية بالأخذ به ، في جانب اعتقادٍ من هذا القبيل ؟ قد يكون لهذه الوصايا فائدة لدى من يقدرون على تلقين ذواتهم تلقيناً يبلغ بهم حد العيش في جو سكرة معنوية . ولكن منذا الذي يستطيع أن ينتفع بها مما عدا هؤلاء ؟

يؤول الأمر بالاحتمالي إلى أن يقول : « إليك الاحتمالَ الذي أراه ». ويؤول الأمر بالذرائعي إلى أن يعلن : « إليك العقـائدَ التي تأخذ بيدي وتؤيدني وتعزيني » . وربما جرّ كل منهما إلى رأيه من كان على شاكلته. فأما من هم على غير هذه الشاكلة ، فأولئك ستظل أيديهم صفراً خواءً من كل عمل .

تلخيص وخاتمة

اطّلع القارىء على شتات المذاهب ، بعدأن تم لنا استعراض ماأخذنا فيه . وواقع الأمر أنا لم نجرّد ولم نصنّف من تلك المذاهب إلا أنماطها. على أن في كل نمط منها نظراتٍ شخصيةً لكل فيلسوف .

ولربما بقي أن ننظر إلى الأنحاء المختلفة في تصور القضايا الفلسفية ، فنقرر مايبدو أشدّها إرضاءً بالقياس إلى غيره . ولكنه ليس في وسعنا أن نعرض هنا لمثل هذا .

فليُسمحْ لنا ، مع ذلك ، في خاتمة المطاف أن نوجّه ـ للشادين طرفاً من الفلسفة ـ بعضَ النصائح حول ما يجدر بهم اتباعه من نظام لدى بحثهم في مشكلاتها .

والمشكلة النقدية رأسهنّ جميعاً ـ على ما لا يجوز لأحد أن يجهله منذ عهد كانت ـ . لأنه إذا كان مدار الميتافيزياء على التفكير بالمطلق ، فالسؤال يرد : هل من طبيعة وسائلنا في الاستعلام والاستدلال أن يُتيحنَ لنا حلّ مشاكلها؟ أوَ المطلق قابلٌ للمعرفة ، أَم غير قابلٍ ـ بالمعنى القويّ ـ ؟

وتُرى هل هذان اللفظان في حقها غير صحيحين ، فيجبَ الاكتفاء بالحكم على كل قضيةٍ مما بعد الطبيعة بكونها « لا تقبل الامتحان والتحقيق » (Invérifiable) فقط ؟ إن الخوض في الميتافيزياء قبل إخضاع هذه النقاط لنقدٍ صارم أمر بالغ الخطورة . وعلى كل فيلسوف أن يذكر أن كانت إنما كتب «**مقدمات لكل ميتافيزياء مستقبلة تطمح أن تعتبر كعلم**»[١] . فمن واجبه تلقاء نفسه أن يتعمق المسألة التي طرحها على هذا النحو .

ثم إن عليه أن ينتبه إلى نقطتين أخريين مبدئيتين .

فقبل كل شيء ، هل مشكلات الميتافيزياء التقليدية مطروحاتٌ طرحاً حسناً ؟ إن لنا بداهة ؛ فمن الطبيعي أن نتساءل كيف ابتدأ الكون . وإن لنا غايةً نسعى لها في جميع أعمالنا ، فمن الطبيعي أن نتساءل أيضاً هل للكون غاية ، وما هي . ولكن أتلك أسئلة حقيقية ؟ أم على العكس ، ليست أسئلةً بالنسبة الينا إلا لكوننا ذوي عقول كليلة ، قاصرةٍ عن أن ترى الأشياء على غير النحو البشري ؟ أليست تلك أشباهَ مشكلات أكثر مما هي مشكلات ؟

وبعد ذلك ، أصحيح أننا نستطيع التصديق ، بحسب مشيئتنا ؟ وعلى سبيل المثال ، هل يكفي ، في النطاق المادي ، أن أشاء الاعتقاد بأني ميت ،

---

(١) Kant, Prolégomènes à toute métaphysique future qui voudra se présenter comme une science .

لكي أعتقده ؟ وفي النطاق المعنوي ، هل يسعني أن أظل شريفاً في نظر نفسي إن أنا اطّلعت بحال الفجاءة على كوني إنما أعالج عقيدتي معالجةً ، لا من أجل تحري صحتها وسلامتها، بل حتى تكون لي نافعةً وسارة ؟ وتبعاً لذلك ، أينبغي أم لا ينبغي لي أن أستعمل الطريقة الذرائعية عند الحاجة ؟

فإذا انكشفت هذه النقاط ، استطاع الفيلسوف أن يمضي قُدُما .

وعليه ، بادىء بدء ، أن يذكر أن قضيةً فُرضت على أَفكار الفلاسفة جميعاً ، منذ أن اجتلاها ديكارت ، وهي : الـ « Cogito ergo sum » (« أفكر فأنا موجود ») . فليتساءل بنوبته : « هل أستطيع نكران وجود وعي في الآن الذي أفكر فيه ؟ ». ولعله يدرك أن الـ « كوجيتو » منطوٍ على حقيقةٍ لا تتزلزل ، وأنه ليس بمجال للشك في حال ، وإنْ أمكن تأويله على صور مختلفة .

فإذا اعتنق هذه الحقيقة ، فليمض في طريقه ؛ وليتساءل ألا يوجد شيء آخر غير « أنا » ه المفكر ، بما يحتويه من تصورات . ذلك سؤال حاسم . وقد بينا أنه إن اجتزأ بالنزعة « الانفرادية » الانطوائية ، عاد لا يلزمه إلا أن يسعى في معرفة نفسه حتى يعرف كل شيء . ولكنه إذا نبذ تلك النزعة ، هجم على خاطره ركام من الأسئلة : ما الذي هو موجود خارج « أنا » ي؟ وماعلاقة الأشياء الموجودة بعضها ببعض ؟ وماالعلاقة بينها وبينه ؟

فإذا أوجب على نفسه طرح تلك الأسئلة ، فليتصدّ لهنّ بما أبقى عليه نقد ملكات المعرفة من أمل . وليلتمس لدى العلوم إيحاءاتها ، فليعارضهنّ بجميع ماتطالعه به تجربته الباطنية عن ذاته. وليلجأ إلى طرائق الذرائعية ، ضمن الحد الذي يظن معه أنه يستطيع أن يفعل ذلك بنفعٍ وشرف !

وإذا ما فاته، بعد كل هذه الاحتياطات ، سَلْكُ الأفكار المفروضة عليه في عِقدِ مذهبٍ نظيم، فلا يأخذه الجزع كل مأخذ! فليس بالفيلسوف وثوقيٌّ حَسْبَ أنه عالم بالكل . ولكن الفيلسوف من غاص على صميم أفكاره ، فنقدها ومحّصها بمزيد العناية، ولم يتردد أن يقول : « أعلم » حيثما قدّر العلم ، و : « أجهل » حيثما أدرك الجهل . ذلك بأن الحقيقة ربما كانت توالي سيرها . ولكن من السذاجة أو القحة أن يحسب المرء أنها ألقت عصاها وبلغت مستقرها !

مراجع مقتضبة

لو شئنا سرد جريدة المراجع لهذا المؤلَّف ، لاستحال علينا ذلك هنا نظراً لما يتطلبه من سياق أمهات كتب الفلسفة جميعاً . ولهذا نقتصر على الإشارة إلى بعض المؤلفات السهلة والممتازة بطابع خاص ، ليجد القارىء فيها ما يشتهي البحث عنه من استكمالات أولية .

١ — عن النزعات الطبيعية العلمية :

BUCHNER : *Force et matière,* 1855. — HÆCKEL : *Le monisme,* 1893. — LE DANTEC : *Œuvres complètes* (Alcan et Flammarion).

٢ — عن نقد النزعة الطبيعية العلمية :

PAUL JANET : *Le matéralisme contemporain,* 1864. — RENOUVIER et PRAT : *Nouvelle Monadologie* (A. Colin, 1899).-E. BOUTROUX : *De la contingence des lois de la nature* (Alcan, 1874). — H. POINCARÉ : *Œuvres complètes* (Flammarion). — E. MEYERSON : *Identité et réalité* (Alcan, 1908). *L'explication dans les sciences* (Payot, 1921).

٣ — عن الروحانية :

DESCARTES : *Œuvres complètes.* — MAINE DE BIRAN : *Œuvres complètes.* — VICTOR COUSIN : *le Vrai, le Beau, le Bien,* 1837.

٤ — عن المثاليات :

BERKELEY : *Dialogues d'Hylas et de Philonous,* 1713. — LEIBNIZ : *Monadologie,* 1714. — SCHOPENHAUER : *Le Monde comme volonté et representation,* 1819. — HAMELIN : *Essai sur les éléments principaux de la représentation* (Alcan, 1907). — LE SENNE : *Introduction à la philosophie* (Alcan, 1925).

٥ — عن نزعات نفي المعرفة :

BROCHARD : *Les sceptiques grecs, 1887.* — KANT : *Critique de la raison pure spéculative,* 1781. — A. COMTE : *Catéchisme positiviste, 1849.* — H. SPENCER : *Premiers principes.* 1re partie, 1862. — A. CRESSON : *L'Invérifiable* (Chiron, 1920).

٦ — عن فلسفات الظن :

COURNOT : *Essai sur les fondements de nos connaissances* (Hachette, 1861). — CH. SECRÉTAN : *La Civilisation et la Croyance* (Payot, 1887). — BALFOUR : *Les bases de la Croyance,* 1895. — SCHILLER : *Études sur l'Humanisme,* 1907. — W. JAMES : *Le Pragmatisme,* 1911. — MAURICE BARRÈS : *Scènes et doctrines du Nationalisme* (Juven, 1900).

الفهرس

جدول الخطأ والصواب

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٥	٣	مبادئهم	مبادئهما
١٦	٨	إلا أفكار	إلا أفكاراً
١٨	٣	للبغاوات	للببغاوات
٢٢	١٠	جزءاً	جملةً
٣٧	١٥	علومه	علوم
٤٦	٩	فينو	فينمو
٧٧	٤	والعيوان	والعيون
٨٠	١٤	م	مُ
١٢٣	٩	خاضع	غير خاضع
١٢٨	٤	الأصواتِ	الأصواتَ
١٤٢	٢	ولعمرك	وتُرى
١٤٣	١	يدفع نفسه	يدفع عن نفسه
١٥٣	١٨	**المعرفة**	**للتجربة**
١٦٠	٣	في شعورنا بالقياس	في شعورنا ، بالقياس
١٦١	١٦	الذي	الذين
١٦٧	٤	هي إلا المقولات	هي المقولات
١٧١	٨	الزعة	النزعة
١٧٤	١	مجموعة	مجموعهِ
١٩١	١٣	يجب	يجيب
٢٢٥	٣	أفكار	أفكاراً